

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XIV

2008 / 1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MARIO AGRIMI, Istituto Universitario Orientale, Napoli
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
PAUL R. BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Francesco La Nave, Annarita
Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Ada Russo,
Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Antonella Del Prete,
Thomas Gilbahr, Luigi Guerrini, Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall,
Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Andrea Rabassini,
Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,
Dario Tessicini, Michaela Valente

Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XIV

2008/1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori.

I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I 56123 Pisa

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28 · I-56127 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888 · E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I 00184 Roma

Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605 · E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2008): € 140,00 (Italia privati); € 325,00 (Italia enti, con edizione Online)

Subscriptions: € 225,00 (*abroad Individuals*); € 395,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)

Fascicolo singolo (*single issue*): € 170,00

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima.

Le informazioni custodite dalla casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra · Editore*®, Pisa · Roma, un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2008 by

Fabrizio Serra · Editore®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

GIANNI PAGANINI, <i>Le cogito et l'âme qui «se sent». Descartes lecteur de Campanella</i>	11
PIETRO DANIEL OMODEO, <i>La Stravagantographia di un 'Filosofo stravagante'</i>	31
MARGHERITA PALUMBO, « <i>Les livres en Hollande sont en perpetuelle circulation...</i> ». <i>Intorno a un libro appartenuto a Finé e Leibniz</i>	45
SAVERIO RICCI, <i>La censura romana e Montaigne. Con un documento relativo alla condanna del 1676</i>	59

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

MARCO MATTEOLI, <i>arte della memoria, mnemotecnica</i> (sez. Giordano Bruno)	83
GUIDO GIGLIONI, <i>primalità</i> (sez. Tommaso Campanella)	95

NOTE

ANTONIO CLERICUZIO, « <i>The white beard of chemistry</i> ». <i>Alchemy, Paracelsianism and the Prisca Sapientia</i>	107
FRANCESCO GIANCOTTI, <i>Tommaso Campanella: Le poesie. Intorno all'edizione del 1998</i>	117
MARTA MOISO, <i>La libertà e la grazia. Campanella critico di Bellarmino</i>	127
DIEGO PIRILLO, <i>Neostoicismo e diritto di resistenza. Una nuova edizione del De iure Regni apud Scotos di George Buchanan</i>	137
MICHELE VITTORI, <i>Sistemi filosofici e teorie traduttorie: una proposta di studio</i>	147
DAGMAR VON WILLE, <i>Bruno in 'Discovery' on-line: towards a semantic enrichment of Bruno's works. I: Summa terminorum metaphysicorum</i>	155

RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE

DANIELA CASTELLI, <i>Un bilancio storiografico: il caso Simone Porzio</i>	163
---	-----

RECENSIONI

<i>One, No One, and One Hundred Thousand. Lucian and His Shifting Identities in Renaissance Culture</i> (Guido Giglioni)	179
ÉLISE BOILLET, <i>L'Arétin et la Bible</i> (Simonetta Adorni Braccesi)	183
GIORGIO CARVALE, <i>Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)</i> (Stefano Dall'Aglio)	186
ANNA LAURA PULIAFITO BLEUEL, <i>Comica pazzia. Vicissitudine e destini umani nel Candelaio di Giordano Bruno</i> (Elisabetta Scapparone)	189
SAVERIO RICCI, <i>Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma</i> (Margherita Palumbo)	191
GIOSTRA	193

CRONACHE

<i>Giovanni Pico e la Cabbalà</i> , Convegno internazionale, Mirandola, Castello Pico, 8-9 dicembre 2007 (Guido Bartolucci)	217
<i>A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede</i> (Roma, 21-23 febbraio 2008) (Claudia Donadelli)	219

NOTIZIE

FRANCESCO BORGHESI, <i>Pichiana bis</i>	223
FILIPPO MIGNINI, <i>Su di una 'originale traduzione' dell'Acrotismus di Bruno</i>	225
SIMONE TESTA, « <i>Italian Academies 1530-1700. A Themed Collection Database</i> ». Un nuovo progetto sulle Accademie	243
<i>Musique et ésotérisme: l'art et la science des sons face aux savoirs occultes</i> (Accademia Belgica, Roma, 14-18 aprile 2008)	248
<i>Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe</i> (Warburg Institute, London, 20-21 June 2008)	251

MATERIALI

LUIS VIVES, <i>L'aiuto ai poveri (De subventionem pauperum)</i> , a cura di Valerio Del Nero	257
--	-----

STUDI

LE COGITO ET L'ÂME QUI «SE SENT». DESCARTES LECTEUR DE CAMPANELLA

GIANNI PAGANINI

SUMMARY

It is unclear which works by Campanella Descartes really did read and which ones he did not. Although the Correspondence edited by Adam and Tannery is duly annotated, it brought about some confusion. This article points out the effective data concerning Descartes's readings and evaluations. The French philosopher certainly was acquainted with at least two of Campanella's works, that is, *De sensu rerum* and *Prodromus philosophiae instaurandae*, dictated in jail in 1595 and published by Tobias Adami only in 1617. By contrast, Descartes refused to read the *Metaphysica* that Mersenne proposed to send him. Considering these data it is no longer possible to share Léon Blanchet's opinion that Campanella inspired Descartes's view of the *cogito*. Nonetheless, at least one of Campanella's views, namely that the soul immediately «feels itself», can be traced in Descartes's doctrine that self-consciousness is immediately perceived, as it is an experience which is prior to reflection, discourse or inference.

BIEN loin d'être complet et prêt pour le verdict final, le dossier des rapports de Descartes à la pensée de la Renaissance attend encore d'être instruit en bonne et due forme; des pièces fondamentales manquent toujours, tandis que d'autres nécessitent d'un réexamen approfondi. En effet, l'exigence de voir la pensée cartésienne sur le fond des thèmes humanistes et renaissants n'a pas encore réussi à combler le fossé que des historiens influents, comme Gilson et Gouhier, ont creusé entre le premier des modernes et les ultimes renaissants.¹ Le rapport à Campanella, surtout, représente l'une des pièces les plus importantes du dossier; d'ailleurs, le cas du philosophe italien a été parmi les premiers évoqués et étudiés, grâce au livre pionnier de Léon Blanchet qui en avait fait un «antécédent» du *cogito*. L'étude de Blanchet eut cependant la malchance de tomber aussitôt sous le jugement assez sévère, quoique aimable dans la forme, d'Étienne Gilson. Tout en épargnant la première partie du livre, qui concerne le rapport du *cogito* à la philosophie augustinienne, le grand historien avait soumis la deuxième

Questo articolo anticipa (in forma più sintetica) una parte di una ricerca più vasta che sarà pubblicata in volume nel 2008: *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin (in corso di stampa).

¹ Voir le jugement tranchant de Gouhier, qui parle d'«une coupure radicale entre la philosophie ancienne et la philosophie nouvelle» (H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1979², p. 9).

partie, proprement campanellienne, à un feu roulant de questions et d'objections, portant tant sur le caractère «incertain» du rapprochement entre les deux auteurs que sur les «lacunes» du livre blanchétien. Sur le fond de la question, la conclusion gilsonienne était péremptoire et s'inscrivait en faux contre toute hypothèse d'influence possible: «Le *Cognoscere est esse* du philosophe de la Renaissance trouve sa négation radicale dans le *Cogito ergo sum* cartésien». Du point de vue de Gilson, le grand principe de Campanella («Tout ce qui est, pense») conduirait «exactement aux antipodes du 'Je pense, donc je suis'». ¹

Au préalable, il nous faut ici réfléchir au fait que ce verdict tranchant eut pour conséquence de faire tomber dans l'oubli la tentative de Blanchet, et avec elle – ce qui est pire – les données historiques qui en étaient le fondement, et qui pourtant devraient demeurer dans toute leur consistance, même après qu'on ait délaissé l'interprétation où ils étaient encadrées. Si, par exemple, on parcourt les nombreuses communications présentées au colloque récent sur «Descartes et la Renaissance», on constate que le 'cas' Campanella est à peine effleuré par certains interprètes, à une exception près, celle de Stephan Otto qui lui consacre une attention spécifique. Surtout, personne des auteurs du Colloque n'a rappelé le fait, certain, que Descartes a *vraiment lu*, en 1623, au moins le *De sensu rerum*, parce qu'il l'a lui-même déclaré, comme on le verra ci-après.

Dans ce recueil Otto a développé plutôt une interprétation d'ensemble, selon laquelle Descartes n'aurait pas tant «effacé et désavoué les traces de son fond historique» (tel est l'avis de H. Blumenberg), qu'essayé plutôt de «transformer les idées déjà 'suspectes de modernité', pour pouvoir les accommoder à sa propre pensée 'nouvelle'». Pour tenter de vérifier, au moins partiellement, cette hypothèse suggestive, Otto s'est penché sur le rapport qui subsisterait entre représentation et ressemblance, tel qu'il se présente surtout dans la *Metaphysica* et dans la *Philosophia rationalis*, en concluant que Descartes «transforme *dans les faits* la structure de la théorie dans laquelle Campanella cadre la philosophie renaissante *figurante* de la représentation de la ressemblance en modèle de la représentation cognitive». ² Malgré tout l'intérêt de ces considérations qui mériteraient un examen plus approfondi, il faut avouer qu'on est encore trop éloigné d'une analyse historique documentée et basée sur une confrontation directe avec les textes campanelliens

¹ Voir l'étude de E. GILSON, *Descartes, Saint Augustin et Campanella*, repris dans son volume: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1984⁵, pp. 259-268.

² S. OTTO, *Représentation et ressemblance. Stratégies de la repraesentatio mundi dans les modes de pensée de la Renaissance et dans la philosophie cartésienne*, dans *Descartes et la Renaissance. Actes du colloque international de Tours*, éd. E. Faye, Paris, Champion, 1999, pp. 235-248: 246

que Descartes a certainement lu. En effet, il est paradoxal que l'œuvre de Campanella en question ici est surtout celle que Descartes aurait refusée de lire (la *Metaphysica*), même s'il reste, dans l'article de Otto, une certaine équivocité quant à son identité précise. À notre connaissance, Otto est le seul à émettre l'hypothèse que le refus de lire affiché par Descartes porterait sur la *Philosophia rationalis*, alors que Lerner et la plupart des interprètes considèrent qu'il s'agit plutôt de la *Metaphysica*. Pour résoudre le problème, il suffit de considérer que l'impression de la *Philosophia rationalis* avait été achevée le 30 avril 1638, alors que la *Metaphysica* contient une dédicace à Claude Bullion de Bonolles en date du 15 août 1638, et fut donc imprimée quelques mois après. Partant, il est beaucoup plus probable que la lettre de Descartes en date du 15 novembre 1638, dans laquelle le philosophe déclare refuser de lire l'ouvrage de Campanella dont la parution lui est annoncée, se réfère à la publication la plus récente entre les deux, à savoir la *Metaphysica*, qui venait juste de paraître.¹

Pour reprendre le dossier dressé par Blanchet et critiqué par Gilson, il vaut donc mieux revenir sur le terrain des faits certains, et éventuellement amorcer à partir de là quelques conclusions sur les rapports effectifs entre les deux auteurs. Et pour dégager le terrain des hypothèses fautives, nous devons nous débarrasser d'abord d'une conjecture qui refait surface ici et là dans le livre de Blanchet, bien que l'auteur ne l'avance pas avec trop de conviction. Il s'agit de la thèse d'une influence directe de la *Metaphysica* sur la manière dont Descartes répondit aux arguments sceptiques. En réalité, nous devons exclure d'emblée toute hypothèse d'une influence quelconque de la *Metaphysica* sur les *Meditationes*, qui devaient paraître trois ans plus tard. Il appert, comme nous l'avons anticipé déjà, que Descartes refusa de lire la *Metaphysica*, dont le Minime lui annonçait la parution, et qu'il exprima du même souffle un jugement plutôt négatif à l'endroit du philosophe italien :

ce que j'ay vû autresfois de Campanella – écrit-il – ne me permet pas de rien espérer de bon de son liure, et ie vous remercie de l'offre que vous me faites de me l'enuoyer; mais ie ne le desire nullement voir.²

¹ Cfr. S. OTTO, *art. cit.*, p. 245.

² R. DESCARTES à Mersenne, 15 novembre 1638 (AT II, p. 436, ll. 15-18). Cfr. M.-P. LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 64-65, 129. L'annotation de cette lettre de Mersenne dans l'édition AT II, p. 436, est fautive. On y lit : « En 1638, Campanella avait publié à Paris : *Philosophiae rationalis et realis partes V* ». En effet, l'éditeur a mélangé deux ouvrages pourtant très différents : *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor* (Paris, D. Houssaye, 1637) et *Philosophiae rationalis partes quinque, videlicet Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poëtica, Historiographia iuxta sua propria principia* (Paris, 1638). En réalité, il semble que Descartes ne se réfère ni à l'une ni à l'autre, mais plutôt à la *Metaphysica*. Cette identification fautive de l'Adam-Tannery est reprise dans l'annotation apposée à la p.

Il semble donc que Descartes ne put pas s'intéresser à l'intense débat contradictoire avec les sceptiques qui caractérise le premier livre de la *Metaphysica*. Et toutefois, bien que le nom même de Campanella soit unanimement passé sous silence dans les livres récents dédiés au traitement du scepticisme par Descartes,¹ il serait excessif de dire que celui-ci ait souverainement ignoré *in toto* les positions du philosophe italien, comme pourtant il semble ostensiblement le revendiquer à l'égard de la *Metaphysica*. En effet, on oublie le plus souvent que dans cette même lettre adressée à Mersenne, Descartes déclare fonder sa fin de non recevoir sur la base d'une connaissance antécédente et directe, cette fois, qu'il aurait eue d'autres œuvres de Campanella. Pour expliquer ce détail important de la biographie intellectuelle cartésienne, il faut se référer aux déclarations explicites du philosophe, et notamment à l'échange de correspondance avec Constantin Huygens de 1638. Celui-ci lui avait écrit quelques mois auparavant, le 2 février 1638 :

Quelle iustice vous faict resoudre de viure heureux tant d'années & de ne subuenir pas à l'indigence de vostre prochain pour ce peu d'aage qu'il peut espérer? Voulez-vous voir le pain noir dont il se nourrit? Voyez comme il en va chercher iusque chez les moines; & apprenez à regretter, s'il vous plaist, que si vous tenez tousiours la verité en sequestre, tantost nous serons aussi heretiques que le Campanella, dont ie vous enuoye le sommaire en cholere, & pour peine de vos rigueurs vous condamnant, s'il vous est nouveau, à y ietter la veue, pour me dire au moins si, en attente du flambeau de vos verités, il m'est permis de courir un peu après ce feu follet, & ou c'est que ie pourroy aboutir en ne cessant de le suiure.²

En réalité, le texte de Campanella que Huygens lui envoie n'était pas fait pour susciter les enthousiasmes du philosophe, mais il est certain qu'il en a pour autant retenu l'attention. Le «sommaire» campanellien, avec la préface d'un «Allemand», dont Descartes lui parle dans la réplique suivante, du 9 mars, était évidemment, comme l'a remarqué Léon Blanchet dans le sillon de M. Adam,³ le *Prodromus philosophiae instaurandae*, qui a pour second titre *Compendium de rerum natura pro philosophia humana*, et pour lequel l'allemand Tobias Adami avait écrit une longue préface de vingt-deux pages.⁴ Le

926 de l'édition récente: R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*. Testo francese, latino e olandese, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005.

¹ À notre connaissance, il n'y a que cet article qui reprend une thèse analogue à celle de Blanchet: B. M. BONANSEA, *Campanella as Forerunner of Descartes*, «Franciscan Studies», xvi, 1956, pp. 37-59.

² Huygens à Descartes, 2 février 1638 (AT I, p. 510, ll. 21-511, l. 5).

³ L. BLANCHET, *Les Antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»*, Paris, Félix Alcan, 1920, p. 268. Pour un tableau d'ensemble de la pensée de Campanella, v. à présent: G. ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002 (trad. fr.: *Le livre et le corps de la nature*, tr. de R. Lenoir, Paris, Les Belles Lettres, 2007).

⁴ T. CAMPANELLA, *Compendium de rerum natura pro philosophia humana. Id est, Dissertationis de Natura Rerum Compendium Secundum vera Principia, ex scriptis Thomae Campanellae praemis-*

texte lui-même n'était pas récent, comme il arrivait souvent dans les vicissitudes éditoriales d'un auteur, comme Campanella, qui dut tellement peiner avant de voir ses ouvrages imprimés. Campanella avait dicté le *Compendium* à Rome dans la prison du Saint Office plus de vingt ans auparavant, en 1595, dans le but de réparer la perte du *De universitate rerum* en vingt livres, qui avait été séquestré au moment du premier procès inquisitorial. Tobias Adami, qui promut l'édition, était entré en contact avec le moine lors de son séjour à Naples en 1612, pendant le grand tour d'une dizaine d'années qui l'avait conduit jusqu'à Jérusalem, avec son élève, le jeune Rudolph von Bünau, et fait revenir en Allemagne à travers l'Italie, l'Espagne et la France. À Naples, Campanella lui fit avoir, directement ou par des intermédiaires, des copies manuscrites de plusieurs écrits (entre autres la *Metaphysica*, la *Philosophia realis*, la *Philosophia rationalis*, le *De sensu rerum*, et ce *Compendium*) et, de retour en Allemagne, T. Adami inaugura son grand projet de publication des œuvres campanelliennes précisément par le texte du *Compendium*, qui parut à Francfort en 1617.

La «Préface aux philosophes allemands» que Tobias Adami mit en tête de ce «Sommaire» était une présentation assez emphatique de la philosophie de Campanella, peut-être inspirée par lui-même.¹ Pour Adami, cette œuvre apparaissait comme une alternative efficace à deux genres de philosophies opposées: la *ethnica philosophia*, toute rationnelle et fermée à la dimension transcendante, d'une part, et, de l'autre, un dogmatisme religieux qui opérerait la scission entre le savoir divin et le savoir humain. Le scepticisme lui semblait le résultat de cette impasse, bien que la préface ne mésestimât pas «l'aspect plus sain» du doute, tout en exhortant à ne pas abandonner le projet de connaître et contempler les choses.² On retrouve aussi dans la préface

sum. Cum praefatione ad philosophos Germaniae, Francofurti, Excudebat Ioannes Brincerus Sumptibus Godefridi Tampachii, 1617. Ce texte a été réimprimé de façon anastatique, dans T. CAMPANELLA, *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, a cura di L. Firpo, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, t. i. Nous le citons d'après cette édition. Sur ce texte, voir l'introduction (pp. v-vi) de L. Firpo. L'annotation de l'éd. AT (I, pp. 510-511 n.) est fautive: d'une part, l'éditeur fait référence aux *Disputationes in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor* (Paris, Houssaye, 1637), qui ne correspondent cependant pas à la description donnée en cette lettre (la *Philosophia realis* n'est pas «un sommaire» et ne comporte pas de préface d'un auteur allemand); mais, d'autre part, les éditeurs ont brouillé encore davantage les idées, en faisant allusion à l'œuvre que Descartes avoue avoir lu «il y a quinze ans» et qui serait par contre le *De sensu rerum*. L'éd. récente de *Tutte le lettere* (p. 508) reprend le malentendu à propos de la *Philosophia realis*, tout en ajoutant «qu'on ne sait précisément pas à quelle œuvre Descartes fait allusion ici».

¹ C'est l'hypothèse qu'avance G. Ernst, qui a republié le texte de cette préface. Voir G. ERNST, *Figure del sapere umano e splendore della sapienza divina. La Praefatio ad philosophos Germaniae di Tobia Adami*, «Bruniana & Campanelliana», x, 2004, pp. 119-147 (cfr. p. 121: «autorialità campanelliana di queste pagine»).

² Cfr. [T. ADAMI] *Ad philosophos Germaniae Praefatio*, in *Compendium*, p. A 3r-v.

un exposé de la doctrine des «qualités premières» de l'être et une synthèse rapide, mais fidèle, des thèmes de la *Metaphysica*, à côté des traits typiques qui dessinent le portrait du «novateur»: le souhait que la philosophie puisse aider au réveil de l'«hibernation» (*veternum*) représentée par l'aristotélisme; les ouvertures sur la nouvelle cosmologie copernicienne, y compris les audacieuses spéculations de Bruno; le refus de la doctrine de la «double vérité» et donc la recherche d'une concorde entre philosophie et théologie; l'éloge enthousiaste du soleil «cœur du monde».

Tout en reflétant le stade juvénile de la philosophie de Campanella, le texte du *Compendium* n'était pas dépourvu d'intérêt, même aux yeux d'un auteur aussi moderne et 'scientifique' que Descartes. Le *Compendium* ou *Prodromus* contient en effet une *pars destruens*, adressée contre la philosophie naturelle d'Aristote et des scolastiques, qui ne pouvait que recevoir un accueil favorable de la part de Descartes. On y trouve aussi des idées extrêmement modernes, comme la critique de la doctrine aristotélicienne du lieu, envisagé comme la surface du corps qui environne l'espace, ou encore la critique des quatre types de mouvement, avec la remarque très fine (presque une amorce de la conception de l'inertie) que l'opposé du mouvement n'est pas tant un autre mouvement, que le repos.¹ Le tout est cependant noyé dans une conception de la nature physique qui devait paraître assez rébarbative à Descartes: en effet, à partir de l'opposition entre le mouvement et le repos, Campanella y développe une cosmologie de stricte empreinte télésiennne, dominée par les deux principes du froid et du chaud, qui sentent et luttent partout en vue de leur conservation. Ainsi, la négation du vide est-elle motivée par le fait que «tous les corps sentent et qu'ils jouissent du contact réciproque».² Cet animisme foncier, dont la physique campanellienne est empreinte, s'étend dans ce texte jusqu'aux domaines de la psychophysiologie, qui occupe la dernière partie du *Compendium*. Ici, l'auteur traite des points fondamentaux de sa doctrine de la sensation et de l'intellection. Il faut dire cependant que dans cette partie il y a aussi des aperçus presque mécanistes, comme la mise en cause de la doctrine aristotélicienne des espèces, y compris celles intentionnelles,³ ou l'affirmation que toute sensation est passion, se réduisant toujours au contact, donc à la transmission du mouvement de l'objet aux nerfs.⁴ En outre toute la théorie

¹ *Ibidem*, p. 48.

² *Ibidem*, p. 30. Cfr. p. 54 sur la lutte cosmique entre le chaud et le froid.

³ *Ibidem*, pp. 79-80: «Fallitur Aristoteles putans rerum species ad oculos venire».

⁴ *Ibidem*, 77: «Sensatio enim passio est. Quaecumque enim sentimus, quia immutatur, sentimus». «Non enim formae, simulacraque, sed motus a sensibilibus veniunt». «Omnes sensationes tactus sunt. Nam immutatione fiunt». «Quapropter sensus quilibet immutatio est spiritus ab obiecto suas vires effundente». Cfr. aussi p. 62: «Attamen unus est sensus, qui tactus dicitur, sed diversa instrumenta a tangendi modis diversis».

campanellienne des esprits matériels¹ est presque le prologue à une sorte de neurophysiologie mécaniste, ainsi que la réduction de la pluralité des âmes ou des facultés à l'activité d'un même genre d'esprits, qui sentent, remémorent, réagissent, désirent ou fuient, ouvre la voie à une psychologie beaucoup plus scientifique qu'on ne pourrait pas l'imaginer.² À ces aspects innovants, s'associe toutefois la doctrine campanellienne typique de la matière qui sent,³ doctrine que le philosophe français n'aurait aucunement pu accepter, car elle mettait en cause son approche dualiste, en menaçant également l'indépendance de l'esprit et sa conception scientifique de la matière. À la limite, Descartes aurait pu partager l'insatisfaction de Campanella pour les preuves aristotélico-scolastiques de l'immortalité de l'âme, mais, en revanche, il n'aurait jamais consenti à ce que le philosophe italien avait mis à leur place: non pas une dualité, mais une tripartition de la substance, divisée en *Corpus*, *Spiritus*, *Mens*.⁴ Selon Campanella, l'immortalité revient à la *mens*, sur la base d'arguments qui sont pour l'essentiel d'origine hermétique. La *mens* est immortelle, parce que sa provenance est divine et que son intellection dépasse l'horizon de la matérialité, ouvrant sur l'infini dans la contemplation de l'univers et s'élevant jusqu'à la dimension de la «religion naturelle».⁵

Compte tenu du sensualisme dominant dans le *Compendium* (car il n'y a trace dans cette œuvre ni de la *perceptio passionis*, ni du rôle primaire de la conscience de soi) et du panpsychisme foncier qui caractérise les considérations du jeune Campanella, on comprend bien que Descartes ne se soit pas réjoui à la lecture du «sommaire», et qu'il ait même redouté de gâter sa proverbiale clarté en se plongeant dans le latin baroque du philosophe italien et de son admirateur allemand. En 1638, Descartes vit surtout à Santpoort et, dans ce paisible repli hollandais, se consacre à la rédaction des *Meditationes*. Au mois de mars de la même année, il répond finalement à Huygens, en renvoyant le volume du *Compendium* que celui-ci lui avait prêté; surtout, il prend une position tranchante à l'égard de ce que Huygens appelle un «feu

¹ *Ibidem*, pp. 62, 81.

² *Ibidem*, p. 73: «At communis ratio est unius spiritus»: *Ibidem*: «unum esse spiritum omnia operantem in partibus omnibus, nec potentem diversis actionibus simul vacare». Cfr. p. 81: «Nos autem sensum unum, at sensationes, organaque sentiendi plura». En ce qui concerne les esprits, Campanella rejette la tripartition qui était canonique depuis Galien et Platon (cfr. *ibidem*, p. 73 sq.).

³ *Ibidem*, p. 77: «... consequens est omnia sentire»; p. 78: «Tactus autem in corpore est universon».

⁴ *Ibidem*, p. 83.

⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 82-83. Descartes utilisera le même argument que Campanella reprend de toute une tradition («effectus supra causam non attollitur suam», *ibid.*, p. 82), mais il s'en servira pour démontrer l'existence de Dieu à partir de son idée, tandis que le philosophe italien l'applique à la preuve hermétique de la divinité de l'âme. Cfr. *ibidem*, p. 82.

follet», et qui ne pourrait pas à l'évidence rivaliser avec le «flambeau» des vérités que Descartes est en train de découvrir dans son propre itinéraire méditatif:

Vous avez sujet de trouuer estrange que vostre Campanella ait tant tardé à retourner vers vous, mais il est desia vieil, & ne peut plus aller fort viste. En effet, bien que ie ne sois pas éloigné de la Haye de cent lieuës, il a neantmoins esté plus de trois semaines à venir iusques icy où, m'ayant trouué occupé à répondre à quelques objections qui m'étoient venuës de diverses parts, i'auouë que son langage, & celuy de l'Allemand qui a fait sa longue Preface, m'a empesché d'oser conuerser avec eux auant que i'eusse acheué les dépesches que i'auois à faire, crainte de prendre quelque chose de leur stile. Pour la Doctrine, il y a quinze ans que i'ay vu le Liure de Sensu rerum du même auteur avec quelques autres Traitez, & peut-estre que cetuy-ci en estoit du nombre; mais i'auois trouué dés-lors si peu de solidité en ses écrits, que ie n'en auois rien du tout gardé en ma mémoire; et maintenant ie ne sçaurois en dire autre chose, sinon que ceux qui s'égarent en affectant de suiure des chemins extraordinaires, me semblent bien moins excusables que ceux qui ne faillent qu'en compagnie, & en suivant les traces de beaucoup d'autres.¹

Pour l'occasion, Descartes évoque donc la lecture qu'il avait fait en 1623 («il y a quinze ans») du *De sensu rerum*, dont le *Compendium* lui semble être précisément un raccourci qui n'apporte pas de nouveautés. Quant aux «autres traités» dont il affirme avoir oublié jusqu'aux titres, Blanchet avance la conjecture qu'il puisse s'agir ou des *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor* (Francofurti, Impensis Godefridii Tampachii, 1623) ou de l'*Apologia pro Galileo* (1622). Il est impossible de trancher entre ces différentes hypothèses,² alors que l'information décisive apportée par cette lettre est à chercher plutôt dans le fait que Descartes reconnaît avoir lu un ouvrage aussi

¹ Descartes à Huygens, 9 mars 1638 (AT II, p. 47, l. 2 - p. 48, l. 17). Encore une fois, l'annotation de l'AT brouille les idées du lecteur, car, s'agissant de «votre Campanella», l'éditeur reste indécis entre la *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor* (Francofurti, 1623) et le *Prodromus philosophiae instaurandae, id est, Dissertationis de natura rerum compendium* qui est en effet l'œuvre à laquelle Descartes se réfère. On trouve la même hésitation dans *Tutte le lettere* cit., p. 592. Descartes répond à une lettre de Huygens (2 février 1638), dans laquelle celui-ci lui avait demandé son avis sur le *Compendium*.

² Il nous semble que la décision de Blanchet (*op. cit.*, p. 269) de restreindre l'arc des possibilités à la *Realis philosophia* et de donner donc pour certaine une connaissance de cet ouvrage, sur la base du pâle et vague souvenir de Descartes, a très peu de fondement. Nous nous limiterons donc à retenir comme sûre la lecture du *Prodromus* et du *De sensu rerum*, en négligeant d'autres conjectures moins vraisemblables. Rappelons que le *De sensu rerum* venait d'être réédité à Paris, apud Ioannem Du Bray, 1637 (l'éd. s'ouvre par une dédicace au cardinal de Richelieu, avec ses armes dans la page du titre). Dans cette dédicace, C. rappelle avoir été sauvé de l'Inquisition grâce à Richelieu («servatum de faucibus Orci post 30 annos atrocissimae persecutionis») et déclare attendre du cardinal rien moins que l'édification de la Cité du Soleil! («Et Civitas Solis, per me delineata, ac per te aedificanda, perpetuo fulgore numquam eclipsato, ab Tua eminentia splendet semper»).

important que le *De sensu rerum et magia*, sans doute dans l'édition latine de Francfort (*apud Egenolphum Emmelium*, 1620). En plus, il dit explicitement qu'il s'était fait par là une idée assez précise, bien que défavorable, de la philosophie campanellienne. Tout épris d'enthousiasme pour cet aveu, Blanchet a bâti sur la connaissance du *De sensu rerum* par Descartes le noyau central de sa thèse d'une «anticipation» campanellienne de l'argument du *cogito*. À la différence du *Compendium*, le *De sensu rerum* marque en effet le plein épanouissement de la philosophie de Campanella; on y voit surtout à l'œuvre quelques idées importantes qui auraient pu intéresser le philosophe des *Meditationes*. Blanchet a résumé ainsi les passerelles qui, de son avis, unissent les deux auteurs à travers le *De sensu rerum*:

cet ouvrage contient, non seulement des idées intéressantes sur la perception, sur l'innéité du savoir, sur le jugement et le raisonnement, dont la connexion avec le *Cogito* est manifestement très étroite, mais encore le *Cogito* lui-même, conçu comme une connaissance intuitive et première de soi, seule immédiate et certaine, et se subordonnant toute connaissance empirique et discursive qui porte sur les objets extérieurs à l'âme.¹

Nous devons dire d'emblée que certains des points sur lesquels Blanchet appuie la démonstration de sa thèse se révèlent vraiment trop faibles pour être convaincants: tel est par exemple le rapprochement entre la fonction du *spiritus* chez Campanella et le rôle attribué par Descartes aux esprits animaux dans l'explication du procès psychophysiologique de la perception, et plus généralement dans le développement de la mémoire organique, de l'association des idées, des mouvements réflexes, avec toutes les conséquences d'ordre psychologique et même épistémologique que cela comporte, jusqu'à l'abandon des espèces intentionnelles et le refus du principe de ressemblance ou de copie entre la représentation et l'objet.² «N'est-il pas intéressant dès lors – écrit Blanchet – de constater qu'au moment où il [Descartes] affranchit la connaissance sensible de la condition de présenter avec l'objet une similitude quasi matérielle, il reproduit dans leur signification générale et parfois dans leur expression des idées empruntées à Campanella?»³ Pour répondre affirmativement à cette question, notre auteur souligne les passages qui, d'après ce qu'il dit, montreraient un certain parallélisme entre le *De sensu rerum* et la *Dioptrique*.⁴ Contre ce genre de rapprochements assez vagues, il suffit d'objecter, d'une part, que la doctrine des esprits est trop répandue parmi les auteurs du xvii^e siècle pour représenter un indice

¹ L. BLANCHET, *Les antécédents...*, cit., p. 269.

² Cfr. *ibidem*, pp. 284-288.

³ *Ibidem*, p. 286.

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 288: «L'analogie est donc si sensible entre les idées des deux philosophes qu'il est difficile de supposer que Descartes, en écrivant la *Dioptrique*, ne se soit pas souvenu de la théorie exposée dans le *De sensu rerum et magia*».

sérieux de l'influence spécifique de Campanella et, d'autre part, que la doctrine du *spiritus* se rattache dans cet auteur à une vision de panpsychisme très marqué. Pour ces raisons, la théorie campanellienne du *spiritus* ne se serait jamais accordée au dualisme rigoureux et au mécanisme intransigeant de Descartes (ce que le même Blanchet a par ailleurs l'honnêteté de reconnaître).¹ En outre, l'abandon cartésien du principe de copie est le résultat de l'avènement de la conception mécaniste, un phénomène trop vaste pour être réduit à l'influence simplement de tel ou tel auteur.

L'autre indice plus sérieux, sur lequel Blanchet appuie sa reconstruction, consiste dans le fait que le *De sensu rerum* abandonne les positions de Telesio, pour affirmer une conception active (et non passive) de l'esprit, et cela même dans le procès de sensation: se détachant des doctrines matérialistes et empiristes télésiennes, Campanella, dans cet ouvrage, «finit par affranchir la connaissance de la servitude de la chose, à laquelle Telesio l'avait soumise». ² La doctrine de la *perceptio passionis*, le rôle du jugement et l'activité d'inférence qui caractérise même la perception la plus immédiate, finalement le privilège reconnu à l'intuition de soi et à l'expérience interne: tous ces aspects ouvriraient la voie chez Campanella à des développements plus nettement «idéalistes» et presque pré-cartésiens. «Ainsi, en suggérant à Descartes l'idée de libérer l'esprit de la servitude des espèces corporelles, ce n'est pas vers l'empirisme, mais vers l'innéisme que l'auteur du *De sensu rerum* aidait sa philosophie à s'orienter». ³ Pour étayer cette direction nouvelle de la philosophie de Campanella et confirmer la thèse d'une influence possible sur Descartes, Blanchet se base pour l'essentiel sur deux chapitres, à vrai dire cruciaux, du *De sensu rerum* (les chapitres xv et xxx du livre II). Nous devons cependant constater que dans ces deux chapitres Campanella fait l'économie de tout ce qui a trait au scepticisme.

Nous pourrions donc objecter ainsi contre la thèse blanchétienne: si le rapprochement Campanella-Descartes frappait juste, on ne comprendrait pas pourquoi, dans le même chapitre xxx, Campanella affirme à la fois le caractère d'inférence de la perception, qui dépend de la certitude de soi, d'une part, et, d'autre part, la certitude absolue et la primauté, voire la supériorité des sens, du point de vue de l'évidence, sur la raison et le discours – ce qui lui permet de passer sous silence, dans le *De sensu rerum*, toutes les objections des sceptiques que Descartes mettra en évidence par la suite. ⁴

¹ Cfr. *ibidem*, p. 296. Ailleurs, il interprète ce décalage décisif dans le sens d'une «infériorité» de Campanella par rapport à Descartes.

² *Ibidem*, p. 291.

³ *Ibidem*, p. 292.

⁴ T. CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia, libri quatuor*. [...] Tobias Adami recensuit, et nunc primum evulgavit, Francofurti, Apud Egenolphum Emmelium, 1620 (cité dorénavant comme DSR). Pour le passage évoqué dans le texte: II, 30, p. 174 sq. Nous donnons aussi la

Pour que les doutes sceptiques puissent émerger comme problème sérieux, il fallait au moins que la certitude immédiate de la sensation fût mise en discussion et devînt l'objet de considérations critiques – mais c'est justement ce que l'auteur du *De sensu rerum* ne pouvait pas faire, tant qu'il envisageait les sens comme beaucoup plus certains que toute autre connaissance, ou qu'il affirmait la provenance de toute notion à partir de la sensation.¹

Il est vrai que, dans ce même chapitre xxx, apparaît la distinction entre deux formes différentes de *sapere*, dont l'une s'adresse à l'extérieur et l'autre à l'intérieur; entre elles, Campanella établit une hiérarchie de valeur, car la connaissance immédiate de soi-même, changé par les sensations, représente selon lui la condition pour qu'advienne la connaissance, celle-ci médiate, de tout ce qui est autre que soi. En outre, la première forme de connaissance est innée (*indita*) et naturelle, l'autre acquise et ajoutée (*addita*).² En effet, Blanchet reconnaît que Campanella dut auparavant se libérer de l'empirisme et du sensualisme de son maître Telesio, pour pouvoir apprécier l'importance et la radicalité des doutes qui portaient essentiellement sur la perception du monde extérieur – mais ce pas décisif, ajoutons-nous, il ne l'avait pas encore définitivement franchi dans le *De sensu rerum*, où la certitude immédiate du sentir, d'une part, et de l'autre la supériorité du sens interne, coexistent l'une à côté de l'autre, bien que sur des niveaux différents, sans toutefois que la certitude du sens externe soit mise en question ou soumise au doute sous l'effet du rapport à la notion du sens interne. Ce passage décisif ne se fera clairement que dans la *Metaphysica*, mais il s'agit précisément de l'œuvre que Descartes ne voulut même pas voir, comme nous l'avons déjà appris. Étrange paradoxe dans cette histoire de rencontre manquées,

référence de la version italienne citée (indiquée comme DS: *Il senso delle cose e la magia*, éd. par Antonio Bruers, Bari, Laterza, 1925; voir aussi, à présent, l'édition récente par G. Ernst: Roma-Bari, Laterza, 2007): II, 30, p. 143 sq.

¹ Affirmation souvent répétée. Voir le chap. II, 30, fondamental à cet égard: «Quapropter sapere est certo & interius scire res, prout sunt. Hinc ipse invenio, sensus in nobis certiores esse, quam quaevis notitia intellectiva, aut discursiva, aut memorativa, aut imaginativa. Omnes enim istiusmodi scientiae a sensu nascuntur, & quando incertae sunt, ad sensum recurrunt, ut certitudinem hauriant, & ab eo corriguntur, aut confirmantur: ipsaeque sunt ipsemet sensus languens, aut absens, aut extraneus» (DSR II, 30, pp. 174-175; dans la nouv. éd., Parisiis, apud Dionysium Becher, 1637, p. 103).

² Voir DSR II, 30, p. 173: «Quod autem me in stupore retinebat, qua ratione anima ignorat seipsam & opera sua, nunc iterum ita solvo, quod anima omnis seipsam sapit, quandoquidem tot artes operatur propriae gratia vitae, & amat seipsam. Amor autem ex cognitione nascitur, ipsa autem se non cognoscit discursu. Nam discursus rei dubiae est, ipsa autem se natura, & per essentiam novit; caeteras vero res omnes discursu, in quantum sentit seipsam ab illis immutari, illasque fieri; ergo tot quaestiones, quibus quaeritur, quid sit anima, & quomodo movet, ipsius exterioris sensus sunt, qui in aliis inspicit & per passiones addiscit non autem natiui sensus, qui essentialis est» (dans l'éd. parisienne citée, p. 105; cfr. aussi DS, p. 147).

c'est justement à cause de son refus de lire la *Metaphysica* que le philosophe français a raté la rencontre avec l'œuvre de Campanella qui allait davantage dans son sens et qui, pour cela même, aurait pu l'intéresser le plus.

Et pourtant, même par rapport à la *Metaphysica*, il faut reconnaître que l'étendue et la profondeur du doute cartésien n'ont pas d'équivalents chez Campanella, et cela malgré la présence de quelques grands thèmes communs (l'argument du rêve, celui de la folie, la démolition des apparences sensibles, le doute universel, etc.). Sur ces points spécifiques, les remarques de Blanchet demeurent tout à fait pertinentes, bien que cet auteur ait tendance à les exprimer sous la forme, inacceptable pour un historien, d'une prétendue «infériorité» de Campanella vis-à-vis de Descartes.¹ Une telle vision téléologique de l'histoire de la philosophie est aujourd'hui rejetée, et pour de bonnes raisons. Mais, une fois refusé le jugement de valeur, inacceptable, le point de fait établi par Blanchet n'en reste pas moins valide, à savoir qu'il y a toute une région du scepticisme à laquelle Campanella n'a pas accédé: il ne met jamais en doute l'existence du monde extérieur, ne ressentant pas non plus la nécessité de la prouver; il ne doute jamais de l'existence de son propre corps, comme Descartes; le problème de la communication des substances lui est tout à fait étranger;² il n'y a pas de place dans la *Metaphysica* pour le doute hyperbolique, et par conséquent l'idée de la véracité divine ne joue pas la fonction de clef de voûte qu'elle remplira dans le système cartésien. En dépit des intentions radicales communiquées à Naudé et mises par écrit dans le *De libris propriis syntagma*, le doute de Campanella reste néanmoins en deçà de la reprise néo-pyrrhonienne, et donc aussi en deçà de l'innovation cartésienne. Même sur le thème des idées innées, la pensée campanellienne paraît ambiguë et ambivalente, car elle finit par chanceler entre l'hypothèse de la vision des idées en Dieu (une sorte d'illumination augustinienne) d'une part, et de l'autre la perspective plus moderne d'une possession intérieure des idées par l'esprit.³

Après avoir écarté ainsi les points faibles de la thèse de Léon Blanchet, il ne reste qu'à examiner son argument principal, à savoir ce que Descartes aurait pu puiser à la philosophie de Campanella pour l'élaboration du *Cogito*. On peut résumer le noyau de la thèse blanchétienne par les mots de l'auteur lui-même. Campanella, comme Descartes, écrit-il,

expose longuement [...] les raisons de douter de la possibilité du savoir accumulées par les sceptiques de l'antiquité et des temps modernes; comme lui, il les repousse en montrant qu'elles laissent subsister des principes certains et universels sur lesquels nous nous appuyons pour constituer les sciences; comme lui, mais en s'inspirant

¹ L. BLANCHET, *Les antécédents...*, cit., p. 210.

² Ainsi, insiste Blanchet, «son système est inférieur même à celui de Saint Augustin» (*op. cit.*, p. 211).

³ Sur ce point, voir L. BLANCHET, *op. cit.*, p. 213.

ouvertement de Saint Augustin, il rattache la certitude de ces principes à celle que la pensée, au moment même du doute, possède de sa propre existence. L'ordre du premier livre de l'*Universalis Philosophia* est le même que celui du *Discours de la méthode* : aux raisons cartésiennes de douter correspondent les quatorze *dubitationes* de Campanella, au *cogito ergo sum*, l'affirmation de la connaissance innée de soi contenue dans la réponse générale à ces quatorze raisons, ainsi que la subordination des autres connaissances à ce savoir premier et fondamental, établies dans ce même chapitre et dans les réponses à la neuvième et à la dixième *Dubitatio*.¹

Avant d'examiner dans les détails les affirmations contenues dans ce passage, commençons par rétrécir l'espace des rencontres possibles entre les deux auteurs, compte tenu des données de fait de leurs biographies intellectuelles respectives. Tout d'abord, nous pouvons exclure une influence du *Discours* cartésien sur la *Metaphysica*, car le texte de celle-ci, imprimé en 1638, est presque identique à celui du manuscrit dont la rédaction était déjà achevée en 1624. De même, nous devons rejeter l'hypothèse que l'idée du *cogito* soit venue à Descartes à la lecture de l'œuvre campanellienne : la thèse était déjà présente et bien développée chez Descartes dans le *Discours* de 1637, donc avant la publication de la *Metaphysica*, et sa formulation ne change pas de façon significative au moment de la rédaction des *Meditationes*, commencée en 1638. Il nous semble donc que, par rapport à la *Metaphysica*, toute l'entreprise de Blanchet aurait dû aboutir à une simple comparaison de doctrines, sans qu'il fût possible d'établir aucun lien de dépendance véritable, comme pourtant il semble le croire, entre l'œuvre cartésienne et celle du philosophe calabrais.

Pourrait-on dire que le résultat doit changer, dès que l'on restreint l'analyse historique au texte du *De sensu rerum*? Il est vrai que, même à l'égard de cette œuvre, Blanchet se trouve contraint d'entourer son affirmation initiale de telles limites et précautions, que son impact est diminué de beaucoup. En évoquant les graves conséquences de cette « erreur » que fut le panpsychisme, Blanchet avoue que cette idée en vient à compromettre le sens du *cogito* embryonnaire, car chez Campanella la démonstration de l'identité de l'être et du connaître ne repose pas tant « sur l'intuition que l'âme, au moment même où elle doute, possède de sa propre réalité », qu'elle se fonde plutôt sur la nécessité métaphysique « d'attribuer à tout être doué d'activité une faculté, liée à son essence, de se connaître lui-même ». En définitive, pour le philosophe de Stilo, « la vérité du panpsychisme est contemporaine du *Cogito* ; peut-être même lui est-elle antérieure ». ² En effet, ce qu'il impor-

¹ *Ibidem*, p. 176.

² *Ibidem*, p. 217. Voir aussi *ibidem*, p. 220 et p. 223, où Blanchet parle de « l'opposition d'esprit qui éclate entre la doctrine de notre philosophe et celle de Descartes », à cause de la « conception animiste » du premier.

te à Campanella de montrer contre les sceptiques, «c'est moins l'affirmation d'existence impliquée dans leur doute que la supériorité de ce savoir primitif», qui est la conscience de soi, sur toute autre connaissance.¹

On pourrait donc résumer ainsi l'état du dossier réuni par Blanchet: bien loin de viser le principe de certitude cartésien, le *cogito* de Campanella représenterait plutôt «la réciproque d'une intuition profonde du rôle vital joué par la conscience, considérée surtout comme conscience individuelle, dans l'activité des êtres de la nature».² Mais on pourrait être plus rigoureux encore et aller beaucoup plus loin que Blanchet, en soulignant trois autres différences majeures entre Campanella et Descartes sur ce point capital du *cogito*.

1°) Chez Descartes la certitude du *cogito* se place strictement au niveau de la première personne singulière (il s'agit proprement d'un *ego cogito*) et elle n'est valable que tant que *je* la perçois.³ Dans le *De sensu rerum*, au contraire, il n'est pas tant question du «je pense», que du sentir universel, donc d'un pluriel impersonnel: *on* pense. Tout sent, répète Campanella à chaque occasion,⁴ car le monde est «un animal qui sent tout entier».⁵

2°) Le contexte dans lequel ce «tout sent» se développe, est très spécifique, et on ne peut pas dire que ce soit précisément le contexte du scepticisme. Il n'y a, dans le *De sensu rerum*, aucune référence explicite au problème de la «tromperie», qui jouera en revanche un rôle si marquant chez Descartes. N'oublions pas que pour celui-ci la découverte de la certitude de soi se dégage d'une situation de suprême déception, car – conjecture-t-il – un Dieu infiniment puissant pourrait avoir créé mon esprit de telle façon que je me trompe, même quand je crois avoir les connaissances apparemment les plus sûres.⁶

3°) L'absence, dans le *De sensu rerum*, de tout ce contexte sceptique est absolument remarquable, et d'autant plus significative que le philosophe italien s'était, en revanche, beaucoup appliqué à étudier, détecter et expliquer un genre différent, quoique proche, de «tromperies», les impostures de

¹ *Ibidem*, p. 225.

² *Ibidem*, p. 226.

³ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, II (AT VII, p. 27 l. 9-12): «Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem». Donc, à ce stade de la méditation cartésienne, la certitude du moi n'est assurée qu'autant de temps que je pense, et si je cessais de penser, je cesserais en même temps d'exister.

⁴ DSR II, 12, p. 94: «Mundum quoque sentire totum, alibi magis, alibi minus, sicuti animal in variis partibus vario sentire modo declaratum est». Cf. II, 13, p. 94 sq. (SC, pp. 73, 74 sq.).

⁵ DSR I, 9, p. 36: «Igitur adfirmare licet, mundum esse animal, totum sentiens; omnesque portiones eius gaudere vita» (cfr. SC, p. 26).

⁶ R. DESCARTES, *Meditationes*, II (AT VII, p. 25, ll. 7-10): «Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo».

type politique et religieux. Le recours aux arts trompeurs était, selon Campanella, un trait explicite de la tradition machiavélique, et une tentation récurrente des philosophies inspirées par l'aristotélisme «athée». C'est contre ces deux traditions, convergeant dans l'usage de l'imposture utile pour tenir le peuple en obéissance, qu'est bâtie toute la construction de l'*Atheismus triumphatus*, dès sa première rédaction italienne. Le but fondamental de l'ouvrage vise précisément à montrer que la véritable religion est naturelle et qu'elle n'est pas une imposture.¹ En revanche, il n'y a aucune trace dans l'*Atheismus* des arguments (d'ascendance ockhamiste) relatifs à l'hypothèse cartésienne du Dieu trompeur, pas plus que le *De sensu rerum* n'utilise cette technique épistémologique qui fait ressortir la certitude indubitable du *cogito* d'une situation généralisée de doute et de possible déception. Du reste, sans l'hypothèse du Dieu trompeur, le *cogito* ne pourrait pas assumer cette importance de point archimédien qu'il a chez Descartes, et qu'il n'a pas – et pour cause – chez Campanella.

Ce ne sera que dans la *Metaphysica* (l'ouvrage que Descartes refuse pourtant de lire) – et à travers le passage célèbre, qu'il cite, du *De civitate Dei* (11, 26) – que Campanella accède à un argument semblable à celui de Descartes, à quelques différences décisives près. On retrouve en effet dans l'*Universalis philosophia* l'argument que la certitude du *cogito* et de son existence fait suite à une situation de complète incertitude, mais celle-ci tient plutôt à l'erreur et à sa possibilité (le célèbre dicton augustinien *si fallor sum*) qu'à la tromperie des sens, du Dieu tout-puissant ou du malin génie. En outre, l'argument du faillibilisme n'a pas d'équivalent dans le *De sensu rerum*, car le thème se rattache plutôt à cette tradition augustinienne, dont Gilson a tracé la persistance à travers le Moyen Âge et la Renaissance. Ce faillibilisme de principe est profondément étranger au sensualisme dont le *De sensu rerum*

¹ Voir le texte italien de T. CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato overo Riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, éd. critique par G. Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004, surtout les chap. IX («La Religione in comune esser naturale, in particolare esser secondo i costumi propri delle genti, e fede c'hanno al legislator loro, e come si ha da conoscere quale sia propria di Dio e da lui insegnata, e qual da gl'huomini per ragione o per fraude», pp. 92-98) et XIII («Esamina de la persona di Christo e dell'altri legislatori delle nationi, e come si conosce chi fu mandato da Dio, chi dalla ragione e chi dall'astutia», pp. 179-185). C. publia cet ouvrage en latin, élargi et modifié, pour répondre aux objections des théologiens, une première fois à Rome (1631) et une deuxième à Paris (avec le *De gentilismo non retinendo*, Parisiis, Du Bray, 1636, pp. 1-252). Dans cette dernière édition, cfr. chap. IX, pp. 94-104 et chap. XIII, pp. 182-187. C. rattache maintes fois cette conception de la religion comme imposture et tromperie, soit à Aristote et Averroès, soit à Machiavel, soit à ce qu'il appelle «liber de Tribus Impostoribus» (par ex., *ibidem*, p. 184), et qu'il est assez difficile d'identifier (peut-être, s'agit-il de l'*ur*-texte qui remonte à la période entre la fin xvi^e siècle et la moitié du xvii^e, comme le pense G. Ernst dans son introduction à l'éd. récente: *I tre impostori*, texte latin éd. par G. Ernst et trad. it. par L. Alfinito, Calabritto, Mattia & Fortunato Editori, 2006).

est empreint. Le texte du *De civitate Dei* était par ailleurs tellement connu, que Descartes n'avait nullement besoin de le lire chez Campanella, pour en saisir l'importance.

L'hypothèse, avancée par Blanchet, d'une influence possible, et même réelle, de Campanella sur Descartes semble donc s'estomper et aboutir finalement à un résultat très décevant: pour ce qui est du rapport de Descartes à la *Metaphysica*, on assiste à un cas d'influence *refusée* d'emblée, tandis que pour le *De sensu rerum* il s'agit plutôt d'une influence *niée*. Dans ce dernier cas, la lecture eut lieu (comme aussi dans le cas du *Compendium* qui en reprend certains contenus), mais elle ne s'avéra pas utile à la formation de la pensée cartésienne.

Le résultat final de notre enquête sur les rapports entre les deux penseurs n'est pas nul pour autant. Il y a toute une dimension du *cogito* campanellien qui excède les limites de la métaphysique des qualités premières, développée dans l'*Universalis philosophia*. Il s'agit de la dimension «sensible» que la conscience de soi prend et qui se rattache, chez Campanella, à sa conception renaissante de la nature et de l'homme, où le fait de sentir et de se sentir à la fois assume un caractère de principe universel. Ce point spécifique, du *cogito* «sensible», a échappé tant à Blanchet qu'à Gilson et il nous semble en revanche du plus grand intérêt, surtout dans la perspective du seul ouvrage, le *De sensu rerum*, à côté du *Compendium*, qui put agir en toute certitude sur la réflexion cartésienne. Notre point de départ pour avancer l'hypothèse d'une certaine convergence entre les deux auteurs sur cet aspect, est le fait que, voulant souligner le caractère d'intuition, et non pas d'inférence, propre à l'argument du *cogito*, Descartes s'est servi du verbe, et donc de la notion de *experiri* ou *sentir*, notamment dans quelques écrits qui font suite au *Discours de la méthode*. Pour apprécier la valeur de cette circonstance, il faut reconstituer le contexte de l'occurrence cartésienne de ce concept, avant d'évaluer son rapport éventuel avec la source campanellienne. À cet égard aussi, la convergence ne va pas sans une divergence de substance, et il faut tenir compte des deux ensemble – mais examinons d'abord les textes cartésiens où cette notion se fait jour.

Dans les *Meditationes* la première proposition indubitable est exprimée ainsi: *Ego sum, ego existo*,¹ formulation différente du célèbre, «je pense, donc je suis», qui avait été adopté dans le *Discours* et qui reviendra sous la plume de Descartes dans les *Principia philosophiae*, même si la dépendance de la pensée sera rétablie quelques phrases plus loin: la vérité de l'énoncé *Ego sum, ego existo* est valable «autant de temps que je pense» (*quandiu cogito*), ou dit-il ailleurs, chaque fois que je le «prononce ou que je le conçois dans

¹ R. DESCARTES, *Meditationes*, II (AT VII, p. 25, l. 12; p. 27, l. 9).

mon esprit». ¹ Tout en présentant son raisonnement sous la forme «Je pense, donc je suis», dans une lettre de 1648, ² Descartes soulignera alors le fait qu'il ne s'agit pas là d'un «raisonnement», mais que cette connaissance l'«esprit la voit, la *sent* & la manie». Il choisit donc «le verbe *sentir*, à savoir le verbe qui, par opposition à *raisonner*, *inférer*, *déduire*, exclut la présence de la raison discursive». ³ De même, dans ses réponses aux *Deuxièmes Objections*, Descartes argumentera que la certitude du «Je pense, donc je suis» n'est pas déduite d'une prémisse majeure, comme dans le cas du syllogisme, mais qu'«elle lui est enseignée de ce qu'il *sent* en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe». ⁴ «Sentir» (en latin *experiri*), par opposition à «raisonner», indique encore une fois que la certitude de sa propre existence est le résultat d'une intuition originaire ou d'une expérience directe, qu'elle n'a pas besoin d'être inférée de principes plus généraux, contrairement à ce que certains partisans de la tradition sceptique, de Gassendi jusqu'à Huet et Bayle, lui objecteront, mettant en doute le caractère à la fois intuitif et indubitable du *cogito*. Dans les lettres à Élisabeth, comme l'a remarqué J.-R. Armogathe, le privilège du *sentir* se déplacera plutôt vers le domaine des «choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps»: celles-ci ne se connaissent qu'obscurément «par l'entendement seul», alors qu'elles se révèlent «très-clairement» aux «sens». ⁵ C'est beaucoup plus qu'une nuance qui distingue cette troisième «notion primitive», l'union de l'âme et du corps, en comparaison de la première (la pensée), où n'entre que la connaissance de l'âme seule: c'est encore une fois à une sorte d'intuition sensible

¹ *Ibidem*, II (AT VII, p. 25, l. 11-13): «...denique statuendum sit hoc pronunciatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum». Cfr. *ibidem*, p. 27, ll. 7-10: «Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. *Ego sum, ego existo*; certum est. *Quandiu autem? Nempe quandiu cogito*».

² [Au Marquis de Newcastle?] [mars ou avril 1648] AT V, pp. 137-138. Dans la phrase qui fait suite, Descartes ajoute que cette certitude est «une preuve de la capacité de vos âmes à recevoir de Dieu une connoissance intuitive». Selon Ch. Adam (que suit l'éd. de *Tutte le lettere*, pp. 25-35) le destinataire de cette lettre serait en réalité Jean Silhon.

³ E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 41.

⁴ Nous citons d'après la trad. fr. de Clerselier: *Seconde Réponses* (AT IX-1, pp. 110-111). Le texte latin utilise le mot *experiri*: «... atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experietur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat» (*Secundæ Responsiones*, AT VII, p. 140, l. 26-28). *Supra*, Descartes définit cette certitude: «tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu» (*ibidem*, l. 22-23). Il alterne donc le lexique du *sentir* ou *experiri* et celui de l'intuition. Cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Sémanthèse de sensus-sens dans le corpus cartésien*, dans *Sensus-Sensatio*, éd. M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1996, pp. 233-252, et *IDEM*, «Les sens: inventaires médiévaux et théorie cartésienne», dans *Descartes et le Moyen Âge*, éd. J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin, 1997.

⁵ Descartes à Élisabeth, 28 juin 1643 (AT III, pp. 691-692). Comme l'a souligné J.-R. ARMOGATHE (*Sémanthèse d'experientia/experimentum/expériences dans le corpus cartésien*, dans *Experientia*, x Colloquio del LIE, Firenze, Olschki, 2002, pp. 259-271), «le domaine de l'union de l'âme et du corps relève enfin de l'expérience, et cette dimension reste peu étudiée» (p. 269).

que revient le mérite d'atteindre une modalité de la présence de l'esprit qui serait autrement inconnaissable de la part de l'entendement.

À cet égard, on se souviendra sans doute que partout dans la philosophie de Campanella (qu'il s'agisse du *De sensu rerum* ou de la *Metaphysica*, il y a peu de différences) l'âme «se sent» de façon directe et immédiate, que cette conscience a la forme d'un «sentir» primitif, et qu'elle connaît tout le reste par «discours», c'est à dire par inférence de ses propres «passions» aux objets externes.¹

Le texte de la *Deuxième Méditation* montre cependant que Descartes ne voulut pas succomber à la fascination métaphorique du verbe «sentir» sans en définir exactement la notion. Après avoir passé en revue les attributs du corps, pour voir s'il y en a un seul dont on puisse être certain, Descartes s'est occupé ensuite des attributs de l'âme, s'interrogeant sur sa nature. Dépendant de l'existence du corps, les fonctions animales sont mises en doute avec ce dernier; venant ensuite au fait de «sentir», Descartes constate que celui-ci aussi tombe sous la même époque. Seule la pensée a le pouvoir d'auto-confirmation en existence, et donne une pleine certitude de son propre être, au moins tant qu'elle est en exercice: «Or je suis une chose vraie, et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit, une chose qui pense», par conséquent l'âme ou la pensée n'est ni «un assemblage de membre» («le corps humain»), ni «un air délié et pénétrant, répandu dans tous ces membres», ni «un vent, un souffle».²

On aura reconnu dans les exclusions de Descartes autant de définitions ou descriptions de l'esprit, au sens de *spiritus*, que l'on retrouve par contre dans l'œuvre de Campanella: l'âme matérielle, celle qui a la propriété de *sentir*, est décrite dans le *De sensu rerum* comme un «esprit chaud, subtil, mobile, apte à pâtre et par cela à sentir».³ Il faut reconnaître, encore une fois, que les convergences de Descartes et de Campanella ne vont pas sans de dissensions moins fortes. Dans la troisième *Méditation*, le philosophe souligne que les sentiments (*sensus*) sont, comme les imaginations, des «façons de penser», *modi cogitandi*; il précisera également, dans les *Secundæ Responsiones*, que «sous le nom de pensée» en général (*Cogitationis nomine*) se trouvent réunies «toutes les opérations de la volonté, de l'entendement et des sens», dès que l'on considère l'aspect de conscience immédiate et directe qui y est compris (*quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus*).⁴

¹ Parmi les nombreux passages de C., voir DSR II, 30, p. 173 (sc, p. 147); *ibidem*, pp. 184-185 (sc, pp. 152-153); *ibid.* II, 15, p. 107 (sc, pp. 83-84).

² R. DESCARTES, *Méditationes*, II (AT VII, p. 27 l. 9-21); trad. fr. AT IX-1, p. 21.

³ DSR II, 4, p. 54, titre du chap.: «Ex fabrica et origine animalis, animam esse spiritum tenuem, calidum, mobilem, aptum pati, propterea que sentire». Cfr. sc, p. 43, «Dalla fabbrica e dal nascimento dell'animale, si mostra l'anima esser spirito sottile, caldo, mobile, atto a patire, e sentire per questo».

⁴ R. DESCARTES, *Secundæ Responsiones* (AT VII, p. 161, l. 7-10): «*Cogitationis nomine complex-*

Nous devons donc conclure que, malgré les analogies suggestives portant sur la présence d'une forme embryonnaire de *cogito* chez Campanella, et bien que Descartes ait utilisé parfois le verbe «sentir» pour désigner cette conscience immédiate de soi, le philosophe des *Meditationes* a dû se désolidariser de tout ce qu'il y avait de sensualiste dans le «sens de soi-même»¹ ou dans la notion de *spiritus* chez Campanella. Même s'il a pu trouver dans le philosophe italien une confirmation de son idée de la primauté de la conscience de soi, il a dû d'abord la dégager de tout ce qui l'entourait à l'intérieur des positions du *De sensu rerum*.

Malgré toutes ces précisions, il n'en reste pas moins vrai que l'idée d'une association entre l'être et la conscience d'être, sous la forme d'une apperception immédiate qui n'a aucun besoin de raisonnement parce qu'elle se sent directement, est sans doute l'un des legs majeurs de la lecture de Campanella par Descartes, aussi réactif, voire polémique, que celui-ci ait pu être vis-à-vis du philosophe italien. Toujours est-il que, pour donner des fruits sur le terreau cartésien, il a fallu que la semence campanellienne fût épurée de tout ce qu'elle pouvait avoir de «confus» (au sens cartésien de «confusion» entre les deux substances, l'esprit et le corps); mais une fois passée au tamis du dualisme plus rigoureux, l'idée d'une «qualité première» originaire du sentir et du sentir soi-même gardait une fécondité qui allait beaucoup plus loin que la simple idée (cultivée par saint Augustin) de l'image divine dans l'homme, et donc du renvoi de l'homme à son archétype trinitaire. C'est sans doute cette appartenance de la conscience de soi au socle originaire de l'expérience, plutôt que sa projection dans l'image divine, que Descartes a pu apprendre à la lecture du *De sensu rerum*.²

tor illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectûs, imaginationis & sensuum operationes sunt cogitationes».

¹ DSR II, 30, p. 184: «Vera ergo sapientia absque passione sed actiua, est sapientia Dei; in rebus vero & in nobis est sensus nostrimet ipsorum abditus, qui est actus & per quem naturaliter absque discursu operamur». Cfr. sc, p. 152: «senso di se stesso, primamente per cui s'opera naturalmente senza discorso».

² On peut ajouter que la figure de Campanella n'a pas bénéficié de beaucoup d'attention dans les études cartésiennes, sans doute à cause de l'intérêt prévalent consacré au contexte scolastique. Dans toute cette littérature, il n'est presque jamais question ni de la présence ni de l'influence éventuelle du philosophe italien sur le métaphysicien français.

LA STRAVAGANTOGRAPHIA DI UN 'FILOSOFO STRAVAGANTE'

PIETRO DANIEL OMODEO

SUMMARY

An anonymous publication which appeared in Turin in 1578, *La Stravagantographia*, describes a violent argument which broke out over the comet of 1577-1578. This involved, in Turin itself, a medical practitioner at the Court, Giovan Francesco Arma, a little known Monsignor Della Torre, and an impertinent foreigner. The terms in which the argument develops show several affinities with the situation which Giordano Bruno found himself in while in Geneva in 1579. This paper considers the possibility that he was involved in the argument.

NELLA Biblioteca Reale di Torino è conservato un volumetto, intitolato *La Stravagantographia del Sig. Filosofo stravagante, in difesa de la πωγωνία d'il Dottore Arma* (G 25-67), che serba memoria di un acceso dibattito sulla stella «barbata» (πωγωνία in greco) che rifulse in cielo tra il 1577 ed il 1578 e su cui puntò gli occhi tutta l'Europa.¹ È un opuscolo in quarto (195 x 132), di 8 pagine (A1r-B4v), pubblicato anonimo a Torino nel 1578 (forse nel 1579). L'indicazione dello stampatore manca. L'anno e il luogo di pubblicazione, anch'essi omessi, si lasciano evincere dalle date della cometa e dall'indicazione manoscritta sul frontespizio: «Di G. Maria Vialardi dono dell'authore fatto in Tur. 1578 [forse 1579]».²

All'origine della vicenda vi è probabilmente la curiosità scientifica del duca Emanuele Filiberto, mecenate nelle arti e fautore delle matematiche in grado di attirare a Torino, neocapitale del ducato di Savoia, alcuni dei mi-

¹ Un'accurata bibliografia della letteratura sulla cometa del 1577 (in cui non è registrata la *Stravagantographia*) in D. C. Hellman, *The comet of 1577*, New York, 1944. Per alcune tra le più significative pubblicazioni sulla cometa del 1577-1578, cfr. H. RÖSLIN, *Theoria nova coelestium meteoron*, Argentorati, B. Jobinus, 1578; M. MÄSTLIN, *Observatio et demonstratio cometae aetheri, qui anno 1577 et 1578 constitutus in sphaera Veneris apparuit*, Tubingae, G. Gruppenbachius, 1578; C. GEMMA, *De prodigiosa specie, naturae cometae, qui nobis effulsit altior lunae sedibus... anno 1577*, Antverpiae, Plantinus, 1578; T. ERASTUS, *De Astrologia divinatrice epistolae*, Basileae, Perna, 1580; IDEM, A. DUDITH, M. SQUARCIALUPI, S. GRYNAEUS, *De cometis Dissertationes Novae*, Basileae, Perna, 1580; T. BRAHE, *Astronomiae instauratae progymnasmata*, Typis inchoata Uraniburgi Daniæ, absoluta Praga Bohemiae, 1602 (il cui secondo volume, *De mundi aetheri recentioribus phaenomenis*, è dedicato alla cometa, mentre il primo si sofferma sulla *nova* del 1572); anche Francisco Sanchez compose un *Carmen de cometa anni MDLXXVII*, oggi in F. SANCHEZ, *Opera philosophica*, Coimbra, 1955, pp. 147-153.

² L'ultima cifra della data è scritta in maniera poco chiara.

glieri ingegneri, matematici, astronomi e astrologi del tempo.¹ Come in altre occasioni, si può supporre che anche in seguito all'apparizione della cometa egli convocò i suoi scienziati per un parere esperto.² Tra questi il Benedetto, filosofo e matematico ducale, studioso di fisica, matematica e astronomia, autore tra l'altro di uno scritto sull'emendazione del calendario apparso proprio nel 1578 e protagonista, negli anni successivi, di una polemica sull'affidabilità delle effemeridi e sulla credibilità dell'astrologia.³ Oltre a lui, anche il medico e filosofo accademico Antonio Berga, commentatore di Aristotele, aveva le competenze per pronunciarsi riguardo alle novità celesti, poiché si era già occupato di *meteorologica* (e dunque, secondo la concezione di allora, anche di comete).⁴ Protomedico di corte era Giovan Francesco Arma, consulente del duca su questioni di salute e di scienza: un suo opuscolo del 1580, ad esempio, offre risposta a una serie di questioni di meteorologia sollevate da Emanuele Filiberto.⁵ Autore di varie opere mediche,⁶ Arma go-

¹ A proposito dello studio delle matematiche nella Torino rinascimentale si consulti lo studio di M. CECCHINI, *La matematica alla Corte Sabauda, 1567-1624*, Torino, Crisis, 2002. Ricorderò alcuni nomi che gravitarono attorno alla corte di Emanuele Filiberto: gli ingegneri Francesco Paciutto, Ferrante Vitelli, Ascanio e Vitozzo Vitozzi, i matematici Giovanni Battista Benedetto e Bartolomeo Cristini, il topografo e artista Jan Kraeck (Carracha), l'effemerista Johannes Stadius, l'astronomo e astrologo Antoine Mizauld (Mizaldus), nonché l'astrologo Nostradamus. Sulle opere ingegneristiche realizzate a Torino nel '500 esistono numerosi studi, tra cui segnalo M. VIGLINO DAVICO *et alii*, *Fortezze 'alla moderna' e ingegneri militari del ducato sabauda*, Torino, Celid, 2005.

² Emanuele Filiberto incaricò tra l'altro Ludovic Demoulin De Rochefort di allestire un *Theatrum omnium disciplinarum*, ossia una collezione o *Wunderkammer* di gusto rinascimentale di cui ha trattato S. MAMINO, *Ludovic Demoulin De Rochefort e il 'Theatrum omnium disciplinarum' di Emanuele Filiberto*, «Studi Piemontesi», 1992, 21/2, pp. 353-368. (Cfr. anche IDEM, *Remaining the Grande Galleria of Carlo Emanuele I of Savoy*, «Anthropology and aesthetics», 1995, 27, pp. 70-88).

³ Su Benedetto, talvolta considerato un anticipatore di Galileo per gli studi sulla caduta dei gravi e le critiche alle meccaniche pseudo-aristoteliche è stato scritto molto. Si vedano: la voce 'Benedetti, Giovanni Battista', in *The Archimedes Project*, [http://archimedes2.mpiwg-berlin.mpg.de/archimedes_templates/biography.html?table=archimedes_authors&author=Archimedes&find\(11/2/07\)](http://archimedes2.mpiwg-berlin.mpg.de/archimedes_templates/biography.html?table=archimedes_authors&author=Archimedes&find(11/2/07)); S. MAMINO, *Scienziati ed architetti alla corte di Emanuele Filiberto di Savoia: Giovan Battista Benedetto*, «Studi Piemontesi», 1989, 18, pp. 429-449; V. CAPPELLETTI, voce 'Benedetti', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, VIII, 1966, pp. 259-265; *Cultura, scienze e tecniche nella Venezia del Cinquecento*, Atti del Convegno 'Giovan Battista Benedetto e il suo tempo', Venezia, 3-5 ottobre 1985, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1987; C. S. ROERO, *Giovan Battista Benedetto and the scientific environment of Turin in the 16th Century*, «Centaurus», 1997, 39/1, pp. 37-66.

⁴ A. BERGA, *Paraphrasis... eorum quae in quarto libro operis Meteorologici habentur*, In Monte Regali, Excudebat Leonardus Torrentinus, 1565.

⁵ G. F. ARMA, *Serenissimo Duca Signor... mio osservandissimo. Queste sono parti delle proposte tenute co' l sereniss. Principe nostro*, Torino, Appresso gli heredi del Bevilacqua, 1580.

⁶ Ricorderò il *De vesicae et renum affectibus et medicatione*, Bugallae, s.e., 1550; il *De morbo sacro*, Taurini, apud Martinum Cravotum, 1568 e il *De pleuritide*, Taurini, apud Martinum

dette di grande visibilità e autorevolezza. In quanto protomedico ducale era anche membro stabile del collegio dei nove *reformatores* deputati alla direzione dello Studio.¹ A proposito del prodigio celeste del 1577-1578 egli produsse un saggio intitolato *De significatione stellae crinitae* (Torino, 1578), oggi purtroppo smarrito,² e una perduta *πρωγωνία* in versi volgari, simile, possiamo supporre, al sopraccitato libello di meteorologia del 1580.³

Cornice della nostra vicenda è una Torino in piena fioritura civile e culturale. La città, galvanizzata dalla cacciata dei Francesi (1563), si avvantaggiò dell'oculata amministrazione di Emanuele Filiberto e della riapertura della Università.⁴ Numerosi i dibattiti pubblici di quegli anni,⁵ vasta la produzione di testi scientifici.⁶ La 'liberalizzazione' dell'editoria cittadina, con la cessazione, nel 1578, dei privilegi ducali di cui godeva la Compagnia della Stampa dei Bevilacqua, favorì in maniera diretta le attività di vari librai (Ratteri, Varrone, Morello e Tarino) e creò le condizioni perché apparissero degli scritti 'pirata', tra cui un insolente *pamphlet* in venti punti contro la *πρωγωνία* del dottor Arma.

«Un certo Serhuomo ha posto fuori certi scritti alphabetici, come fanciullo, fuori di proposito, sott'il nome di scolare». Così ci informa la *Stravagantographia*. L'identità dell'oltraggiatore è misteriosa, ma qualche congettura viene nondimeno avanzata. Il detrattore sarebbe uno studente, probabilmente di medicina («dice che s'ei fosse dottore come scolaro di medicina»),

Cravotum, 1569, ma anche lo scritto dalle notevoli implicazioni filosofiche *Quod medicina sit scientia et non ars*, Taurini, s.e., 1575.

¹ Si veda T. VALLAURI, *Storia delle Università degli Studi del Piemonte*, Torino, Stamperia Reale, 1845-1846, oggi in ristampa anastatica, Bologna, Forni, 1970.

² Dell'esistenza del libello ci dà notizia G. BONINO, *Biografia Medica Piemontese*, Torino, Bianco, 1824-1825.

³ A meno che la *πρωγωνία* non vada identificata con il *De significatione stellae crinitae*. Ma ritengo che tale ipotesi vada esclusa poiché dalla *Stravagantographia* si evince che la *πρωγωνία* doveva essere in versi volgari.

⁴ Cfr. *Storia di Torino*, a cura di G. Ricuperati, Torino, Einaudi, 1998, vol. III, *Dalla dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*. Per la storia dell'Università si vedano in particolare G. BONINO, *op. cit.*; I. NASO, *Le origini e i primi secoli*, in *L'università di Torino. Profilo storico e istituzionale*, a cura di F. Traniello, Torino, Pluriverso, 1993; A. CATARINELLA, I. SALSOTTO, *L'università e i collegi*, in *Storia di Torino*, cit., pp. 523-567.

⁵ Menzionerò soltanto la disputa *de anima* tra i medici e filosofi Berga e Bucci, il contrasto tra Berga e Benedetti «della grandezza dell'acqua e della terra» e quello tra il docente di medicina Costeo e il protomedico di corte Arma sulla salubrità o meno «del pane fatto col decotto di riso».

⁶ Di 227 opere passate sotto i tipi torinesi tra il 1563 e il 1580 quelle scientifiche rappresentano circa un quinto del totale e sono di numero appena inferiore rispetto a quelle letterarie. Cfr. *Le cinquecentine piemontesi*, a cura di M. Bersano Begery, Torino, Tipografia Torinese, 1961. Si consulti anche A. MERLOTTI, *Librai, stampa e potere a Torino nel secondo Cinquecento*, in *Storia di Torino*, cit., pp. 568-596.

dal «cervello quadrato» e senz'autorevolezza nonostante la barba («Si trovano bene differenti le due barbe cioè quella del dottore Arma, e quella de l'auttore delle baie, se io non me inganno, la quale assomiglia alle penne di uno histrice»), con più propensione per la cucina che per l'arte medica («sopra dice esser scolaro di medicina, e quivi si dimostra il cuogo o sguattero»). È certamente un forestiero, con un che di «romanesco», uno che vanta di aver frequentato la corte papale («corteggiano di Roma») ma che lascia supporre di essere un frate, forse un francescano degli Ordini Minori («frate osservantino»), in odor d'eresia («credo, per quanto ho inteso, che era heretico»). Sarebbe in ogni caso un poco di buono, uno squattrinato bevitore («s'è ritrovato la sua cantina, per quanto mi fu già detto, asciutta tanto di botte e vaselli come di vino, et così le sue borse»), per giunta plagiatario e ladro di libri altrui («et lui in un subito si accomodò d'altrui scritti, li quali adimandati alla restitutione, disse haverli smarriti e persi, a tale che mai più si sono veduti»). La sua identità resta però oscura nell'insieme, come è costretto ad ammettere l'autore della *Stravagantographia*:

Non mi posso quietare pensando chi possi esser costui. Non posso capire, perché quando fa d'il scolaro, quando del cuogo, quando del corteggiano di Roma, quando del frate osservantino, poi che di osservantini parla. Di esser osservante, nol posso pensare, perché li religiosi parlano correttamente, e non si sgobernano nel parlare, come ha fatto costui, il quale mattamente si è sgobernato. Fu sempre lodata la modestia. Sarà dunque dalli modesti dannato costui. Che sii scolaro, non lo crederò mai, perché hoggi di li scolari sono ben creati e non farebbono tale scappate specialmente contra di un'huomo tale [il dottor Arma] da cui mai hebbero altro che apiacere, honor e cortesia. Par bene che habbi del Romanesco nel principio, ma il fine dimostra piu presto haver del sguattero, perché il cuogo si sarebbe meglio deportato che non fa costui. Sij chi diavol esser si voglia. Se esso per avanti meglio non si governarà, tale e tanto mi ritrovarà, quale e quanto mi ricercherà.

In questo passo polemico, che passa in continuazione dal serio al faceto e dall'ironia all'insulto, emerge un 'identikit' contraddittorio e incerto dell'anonimo «aversante». Molte affermazioni hanno carattere meramente congetturale, altre sono solo motivate dall'economia della difesa dell'onore «tassato» di Arma. Ad esempio, il riferimento ai frati minori è funzionale ad un gioco di parole tra «osservantino» e «osservante», che prelude a un'accusa di empietà. Nell'insieme il giudizio sul detrattore è negativo: quel manigoldo peregrino, si legge nella poesia latina che apre la *Stravagantographia*, dev'essere già fuggito da Torino («Abiens usque licet magnus it Ardelio. / Iam satis extinctus, calcatur undique pessus») privo oltre che della patria, come verrà sottolineato in sede conclusiva, anche di quella «umanità» che contraddistingue chi ama il prossimo anziché odiarlo.

A rendere il mistero ancora più fitto si aggiunge l'oscurità in cui è avvolta l'identità dello stesso autore della *Stravagantographia*. In quanto amico del

dottor Arma (« [gli] son' obligat'io come huomo et come suo intim'amico: perché io amo summamente il dottore Arma lui in me, et me in lui»), frequentava probabilmente la corte. Ciò è confermato dalla dedica del libello a uno dei più potenti aristocratici sabaudi, Andrea Provana, «monsignore di Leini, cavagliere dell'Ordine et general delle galere di S. A.». Questi era uno dei fedelissimi di Emanuele Filiberto, con cui aveva organizzato dall'esilio la resistenza antifrancese. Dopo la vittoria era stato nominato governatore di Nizza e aveva addirittura preso parte alla celebre battaglia di Lepanto al comando delle galere sabaude. Inoltre, nella copia della *Stravagantographia* che ci è giunta, compare manoscritto il nome di un esponente della casata vercellese dei Vialardi, «G. Maria», a cui l'esemplare fu regalato. Suo parente doveva essere il poeta cortigiano Francesco Maria, che si cimentò anche nella traduzione in latino di opere scientifiche.¹

Assodate le frequentazioni altolocate dello 'stravagantografo', ulteriori notizie su di lui possono essere ricercate in un altro suo scritto superstite: uno pseudo-pronostico in lingua francese, esplicitamente ispirato all'opera di Rabelais, che apparve nel 1579.² Nell'intestazione il titolo di «Philosopho Stravagante» accompagna un nome: Monsignor della Torre. All'interno del pronostico la firma: «Turris sine veneno/L'Estravagante». Quanto al curioso epiteto di «stravagante» chissà che non riecheggi una qualche espressione ironica impiegata nel *pamphlet* contro il dottor Arma in riferimento all'astro vagante. Dal singolare pronostico si ricava una probabile origine oltremontana dell'autore. Si legge infatti di un suo viaggio da Avignone a Montmélian, in Savoia, dove divenne il capo di una combriccola di goliardi, «la minervale et Platonique/Escole de Montmiglian», ispirata dalle letture di *Roy Gargantua* e di *Pantagruel*. La provenienza francese di Della Torre spiegherebbe anche i numerosi francesismi presenti nel testo della *Stravagantographia*.

Vi è infine un ultimo attore della vicenda, i cui tratti emergono, nella *Stravagantographia*, alle spalle dello studente importuno: l'autore di una non meglio specificata «missiva» che, possiamo immaginare, accompagnava o

¹ Francesco Maria Vialardi tradusse un'opera del Berga sulla questione delle dimensioni dell'acqua e della terra del nostro globo: A. BERGA, *Disputatio de magnitudine terrae et aquae coram Serenissimum Carolum Emanuelem Sabaudiae principem tractata et a Fr. Maria Vialardo ab italico in latinum sermonem conversa*, Taurini, Apud Jo. Bapt. Raterium, 1580. Suoi versi si trovano in B. ALTAVILLA, *Animadversiones in Ephemeridas*, Taurini, apud haeredes Nicolai Bevilacqua, 1580 e in B. TROTTO, *Dialoghi del matrimonio e vita vedovile*, In Torino, Appresso Francesco Dolce, 1583. Fu inoltre autore di una *Oratio... pro funere Divae Margaritae a Francia* del 1575, in cui si firmò 'Vercellens. scien. studiosus'.

² DELLA TORRE [detto il *Philosopho Stravagante*], *Pronostico... Nel quale si tratta di tutte quattro le Stagioni, e del signore dell'Anno; de lo stato dei paesi, d'alcune Città d'Italia, dei Principi, e d'ogni cosa, Per l'Anno 1579 certo et infallibile*, in Torino, s.e., 1579.

introduceva il *pamphlet*. Questo complice, forse il promotore della 'bravata', è anch'egli forestiero. Costui viene sfidato dallo 'stravagantografo': che si tolga la maschera, allora sì che Arma gli dimostrerà quel che vale il suo nome! Il provocatore sia infatti avvertito che, «non senza sua iattura», alcuni suoi «stomachosi scritti» che aveva disposto che fossero dati al fuoco, invece «si sono col nome suo a casso ritrovati in loco dove per honestà non lo voglio né devo dire» (probabilmente una latrina).

I venti punti della controversia torinese sulla cometa, in mancanza della *πρωγωνία* incriminata e del *pamphlet* polemico, possono essere dedotti unicamente dalla *Stravagantographia*, la quale risponde a tutte le critiche una per una. L'intento dello scritto, annunciato nei versi latini posti in apertura («Philosophus ad Doctorem Arma»), è di difendere l'onore del medico ducale, persona moderata e dignitosa, superiore alle offese malevole dello «spirito appassionato». Le critiche non erano rimaste circoscritte alle questioni astronomiche, ma si erano estese ad aspetti collaterali, come ad un esame dello stile del dottor Arma o addirittura ad accuse e ad insulti sul piano personale.¹ Né l'ironia, né la satira, né l'oltraggio dovevano mancare nel *pamphlet* – né mancano nella *Stravagantographia* – al punto da far sospettare che l'acredine dello studente fosse dovuta ad una qualche offesa da vendicare.

I temi polemici possono essere ricondotti a pochi ambiti di discorso: le critiche personali, le obiezioni stilistiche e formali, la problematica astronomica e scientifica e la questione astrologica. Sullo sfondo emergono di tanto in tanto anche preoccupazioni di ortodossia religiosa. Per comodità riassumerò i venti punti del dibattito nella seguente tabella:

I.	Irriverenza nei confronti del Duca da parte di Arma
II.	Creazione dell'anima; sede di Dio e degli angeli
III.	Questione lessicale sulla traduzione del termine <i>πρωγωνία</i>
IV.	Inesattezza della metrica di Arma
V.	Tono eccessivamente colloquiale nei confronti del Duca
VI.	Bisticci e giochi di parole
VII.	idem
VIII.	idem

¹ Quanto allo stile di Arma, non diversamente dal detrattore anonimo, così osservò T. VALLAURI, *Storia della poesia in Piemonte*, Torino, Chirio e Mina, 1841, vol. I, p. 229: «[Arma] quanto ebbe fama di valente nelle scienze fisiche, altrettanto fu meschino verseggiatore. Giacché in alcune stanze che abbiamo di lui alle stampe, dalla rima in fuori, tu non potresti ravvisare segno alcuno di poesia. Non vi è ordine di concetti, non saldezza di ragioni, non armonia di versi, ma un ammasso di parole con molti errori di lingua, di sintassi e di stampa».

- IX. Quiproquo nella terminologia medica
- X. Accuse di plagio
- XI. Se la cometa sia «stella» o «vapore»
- XII. Densità delle comete
- XIII. Sulla legittimità dell'astrologia
- XIV. Sul rispetto di Arma nei confronti della disciplina medica
- XV. Se Arma faccia pronostici vani perché *ex post*
- XVI. Aspetto della cometa
- XVII. idem
- XVIII. Se la stella dei Magi fosse una cometa
- XIX. Ancora sull'interpretazione dei segni celesti
- XX. Accuse di eresia e ironia sul pontefice

Monsignor Della Torre, il nostro filosofo «stravagante», denigra gli argomenti dell'avversario. Li dice «fallacie» o, in maniera ancora più sprezzante, «baiate» e «favate». In effetti molte delle critiche sollevate nel *pamphlet* dovevano essere di poco spessore, ad esempio le riprensioni per la scarsa deferenza dimostrata da Arma nei confronti del duca («Mi dichi di gratia – così replica Della Torre – Chi resta di ciò interessato, poi che così piace a S. A.?)» o i rilievi stilistici e terminologici (se la stella «crinita» possa essere detta «barbata», un verso zoppo, errori di stampa), per non parlare dei bisticci e dei giochi di parole (come un cambiamento di «salasso» in «solazzo»). Ciò nonostante vi è un altro gruppo di nodi problematici tutt'altro che fatui o occasionali, come quelli di carattere scientifico o a sfondo filosofico-religioso.

Notevole l'undicesimo punto della polemica, riguardante il problema della 'natura' della cometa: Arma era stato rimproverato di non aver chiarito se essa fosse una «stella» o un «vapore». Tale rilievo è sicuro indice di attenzione, da parte del detrattore, per il dibattito scientifico del tempo. Infatti, sebbene Aristotele avesse insegnato che le comete non sono altro che fenomeni meteorologici sublunari (vapori, o esalazioni, appunto), l'assenza di parallasse (o la quasi assenza, secondo alcuni) della cometa del 1577-1578 persuase numerosissimi scienziati europei della natura 'sopralunare' del fenomeno e li incoraggiò a sottrarre lo studio delle comete alla meteorologia, per affidarlo all'astronomia.¹ La questione della 'natura' delle comete assumeva dunque rilevanza cosmologica e filosofica poiché sottoponeva a critica consolidate dottrine peripatetiche. Della Torre pare ignorare la cosa.

¹ Un'accurata ricostruzione del dibattito sulla nuova cometa fu presentata da T. BRAHE nel capitolo x («sententias aliorum») del *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis*, Urani-burg, 1588.

Sua premura è anzi di assicurare circa l'ortodossia aristotelica del proprio amico, che gli avrebbe dichiarato in persona di considerare la cometa alla stregua di un «terrestre vapore tirato da una stella». L'autore sottolinea il carattere 'atmosferico' del fenomeno, come voleva Aristotele, sebbene conceda che i corpi celesti agiscano come concause.¹

Nel *pamphlet* l'oscuro detrattore aveva accusato il dottor Arma di incongruenza rispetto alla tesi della natura sublunare della cometa: «Nota bene – aveva osservato – che poco sotto [Arma] ha detto [la cometa] [...] muoversi secondo il moto dell'aria continente circondando la terra in spazio di 24 hore. Et quivi dice il moto veloce dimostrare esser Planeta». Della Torre ribatte che Arma ha detto bene, ma è stato inteso male («Bene processum, et male appellatum») dato che proprio la celerità del moto diurno della cometa porta ad escludere la sua natura celeste. Per essere stella tra le stelle non è sufficiente che compia con loro la rotazione diurna, sarebbe bensì necessario che le accompagnasse nel lentissimo moto di precessione: «Adimando, o savio giosatore: non è più veloce il moto d'un giorno, che così si move il Planeta, che il moto di una etade d'huomo, che così si muovono le stelle fisse, cioè di cento anni in cento anni [...]?»). Quale fosse l'opinione del «giosatore» sulla delicata questione astronomica e cosmologica della natura delle comete non è purtroppo possibile stabilirlo.

Egli aveva taciuto inoltre Arma di plagio, una volta nei confronti di Plinio, un'altra nei confronti di Cardano. Della Torre ribatte che talvolta è opportuno ricorrere alle citazioni «per non essere prolioso» e che, d'altra parte, anche per riprendere le idee altrui occorre una certa competenza. Coglie dunque l'occasione per informarci sulle fonti di Arma il quale, per quanto non disdegna affatto il Cardano, preferisce pescare da A. Mizauld, Luciano, Pontano, Igino e Aristotele. Il detrattore, prima di lanciare accuse, farebbe bene ad informarsi.

Altro tema delicato del dibattito è quello astrologico. È curioso rilevare come proprio Della Torre, che nel pronostico rabelaisiano del 1579 avrebbe irriso le velleità dell'arte divinatoria, in questa sede rinfacci invece all'avversario di non tenere tale disciplina nel debito rispetto. L'anonimo avrebbe messo in dubbio la causalità degli astri, come si legge, contro l'opinione comune degli esperti. In realtà la questione della legittimità dell'astrologia era da tempo controversa,² ma il difensore si limita a tacciare l'altro di ignoran-

¹ Un vapore da solo, chiarisce l'apologeta di Arma con una stoccata all'avversario, non può «far Comete», altrimenti «il naso di questo detrahente sarebbe talmente chiuso e cargo di Comete che non potrebbe agiatamente fiadare».

² Le radici del dibattito cinquecentesco sull'astrologia affondano nell'attacco portato all'arte divinatoria da Pico e Savonarola nella Firenze di fine xv secolo. Ginzburg ha rilevato tra l'altro la vivacità di certi luterani, aspri censori delle pratiche astrologiche, 'idolatre' e 'anticristiane': cfr. C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del*

za in una maniera che mette piuttosto in luce la propria: «Non sa la buona persona, che gli Astrologi vogliono che le Comete siano nontij et ministri d'Iddio?».

Il detrattore aveva addirittura accusato Arma di compiere previsioni astrali *ex post*, prive perciò di qualsiasi valore e utilità. «Bella maniera di non errare nei pronostici», così aveva commentato l'avvertimento di Arma secondo cui gli effetti dell'astro (siccità e malattie) si erano già estinti e che pertanto sarebbe stato vano indagare ulteriormente le conseguenze del suo passaggio. La replica dello «stravagante» taglia corto con una battuta: la siccità, quella portata della cometa, va ricercata piuttosto nella cantina e nelle tasche dello sfrontato!

Vi sono poi una serie di rilievi a sfondo teologico-religioso che rendono la polemica effervescente. Lo scolaro aveva accusato Arma di trattare della sede celeste degli angeli e di Dio in maniera poco ortodossa e di macchiarsi di una «sentenza Platonica et heretica» sostenendo che l'anima «la fu con li Angiuoli dal sommo fattore creata». Della Torre difende l'amico, facendosi garante della sua ortodossia e spiegando che Dio era circondato dai cori angelici al momento della creazione delle anime «non perché io creda che li Angiuoli concorressero con Iddio nella creatione, ma perché erano illuminati et instrutti da esso Iddio di questa degna natura qual dovea crearsi». Eretico sarà piuttosto il detrattore, che dubita che la stella dei Magi fu una cometa: «Che neghi anco che la fosse stella. Che dica che fu un doppiero [una torcia], e non sarà di ciò maraviglia».

Al limite della blasfemia era infine la ventesima «favata» del *pamphlet*, in cui l'irriverente oltraggiatore aveva fatto dell'ironia al contempo sulla pietà di Arma e sulla figura del papa pescatore di uomini: se Leone X «s'havesse colto tal pesce nella sua rete, non se lo havrebbe in modo alcuno lasciato scappare». L'avvocato ed estimatore di Arma ribatte che di certo nessun papa si sarebbe lasciato sfuggire un sì «virtuoso e pratico» medico, per assisterlo nella malattia. E aggiunge: «Ma che si dirà di lui [del forestiero], che né col Leone, meno con la Simia, né per Medico, per esser scolaro, se così è, né per Badino [giullare] sarebbe buono? Potria forse esser buono a voltar il spedo, per quanto di sopra si è detto». Più sopra si è infatti detto della sua vocazione per la cucina piuttosto che per la medicina. Ma lo spiedo

³⁰⁰, Torino, Einaudi, 1970. Chiave del dibattito sono inoltre le pagine del *De incantationibus* e del *De fato* pomponazziani sulla differenza tra la causalità 'necessitante' e quella soltanto 'inclinante' degli astri negli eventi umani. Con il *De causis criticorum dierum* Girolamo Fracastoro mise in dubbio che l'influenza degli astri o i loro periodi potessero essere esplicativi delle malattie. Per un panorama del perdurare del dibattito rimando al sempre valido L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. v, *The Sixteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1941; sulla ricca letteratura dei pronostici, cfr. E. CASALI, *Le spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2003.

potrebbe anche alludere, in modo sinistro, al sospetto di eresia a cui si é già accennato.

Agli studiosi di cose bruniane non possono passare inosservate una serie di coincidenze e di affinità tra l'episodio torinese del 1578 e momenti della biografia e dell'opera di Giordano Bruno. Come trascurare che, proprio all'epoca dei fatti, egli era quasi certamente in città? Una prima volta egli transitò per Torino nel 1576 o all'inizio del 1577 allorché, abbandonato l'abito domenicano, era in fuga da Napoli, dove pendeva su di lui un processo per eresia, e da Roma, dove era addirittura sospettato di omicidio.¹ Dopo aver fatto sosta a Noli, in Liguria, e a Savona giunse a «Turino, dove – come avrebbe dichiarato un giorno agli inquisitori veneti – non trovando trattenimento a mia satisfattione, venni a Venezia per il Po».² Una seconda volta Bruno dovette passare per Torino nel 1578, questa volta dopo aver riindossato il saio.³ La città era infatti tappa obbligata per Chambéry, l'antica capitale del ducato di Savoia, dove Bruno trascorse, come ospite dei domenicani, l'inverno del 1578.⁴

Egli doveva avere con sé un opuscolo di meteorologia, l'irreperibile *De' segni de' tempi*, che aveva fatto imprimere a Venezia quello stesso anno e che trattava presumibilmente della cometa.⁵ Appare del tutto plausibile

¹ Cfr. S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno Editrice, 2000; FIRPO, *Processo*, p. 144 e SPAMPANATO, *Vita*, pp. 650-651.

² FIRPO, *Processo, secondo costituito*, p. 159.

³ Per quanto riguarda il periodo che va dal 1576 al 1579, sebbene i documenti del processo inquisitoriale a Venezia del 1592 ci permettano di fissare le tappe principali della *peregrinatio* di Bruno nell'Italia settentrionale, nessun progresso nella loro datazione esatta è stato fatto da un secolo a questa parte, per cui possiamo ripetere le lamentele di Lucien Auvray al momento di dare alle stampe alcune testimonianze parigine sulla vita del filosofo: «Il [Bruno] avait quitté Rome à la fin de 1576; il était à Genève en mai 1579, au plus tard; les dates de son séjour à Noli, Venise et Padoue ne peuvent être indiquées qu'approximativement [...]» (cito da SPAMPANATO, *Vita*, p. 650, n. 9). Nel 1585 Guillaume Cotin, bibliotecario dell'abbazia Parigina di Saint-Victor, annotò nel proprio diario che Bruno gli aveva raccontato di essere fuggito dall'Italia otto anni prima (*ibidem*: «[Bruno] est fuitif d'Italie jà par huit ans»). Tale dichiarazione non mi sembra che forzi a fissare la data del passaggio delle Alpi da parte di Bruno nel 1577, anziché nel corso dell'anno successivo, dato che la valutazione del numero degli anni dell'esilio può essere stata approssimativa.

⁴ Sulla data del soggiorno a Chambéry gli studiosi concordano. Si vedano tra l'altro: E. CANONE, *Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, Cassino, Università degli Studi, 1992 e M. E. SEVERINI, *Cronologia*, in BDFI, p. LXXXVII sgg.

⁵ Poiché il libello è andato smarrito si può solo congetturare sul suo contenuto. Dato che esso, come Bruno dichiarò agli inquisitori, fu presentato al frate fiorentino Remigio Nannini, residente da anni a Venezia, il quale era un esperto commentatore degli scritti meteorologici di Aristotele, Germana Ernst ha ritenuto verosimile che il libretto trattasse anch'esso di meteorologia. A maggior conferma la studiosa ha sottolineato l'assonanza del titolo con quello dell'opera del Nifo *De verissimis temporis signis* (Venezia, 1540), che era dedicato alle previsioni atmosferiche, ma ha avanzato pure l'ipotesi che si trattasse di un pronostico simile a quelli

che, durante il suo secondo passaggio per Torino, si informasse su quanto si insegnava e scriveva in città su di un tema che lo interessava e avrebbe continuato a interessarlo: nell'*Infinito* (Londra, 1584) sarebbe tornato sulle implicazioni antiaristoteliche della cometa del 1577-1578,¹ mentre il più tardo poema *De immenso* (Francoforte, 1591) sarebbe stato ricco di riferimenti aggiornati al dibattito sulle 'novità celesti'.²

Colpisce inoltre la somiglianza tra la *querelle* torinese e la polemica che vide implicato il nostro filosofo a Ginevra nel 1579, dove la pubblicazione di un *pamphlet* in venti punti contro un lettore di filosofia gli costò un processo e la sospensione dalla cena (in pratica una scomunica). «Philippe Jordan, dit Brunus, Italien – ricorda un «documento ginevrino» (6 agosto del 1579) – [était] détenu pour avoir fait imprimer certaines responses et invectives contre M^r de la Faye, cottans 20 erreurs d'iceluy en une de ses leçons». ³ L'analogia con l'episodio della *Stravagantographia* è sorprendente: a distanza di appena un anno, in due località molto vicine, due affermati personaggi pubblici vengono attaccati in maniera irriverente tramite stampe polemiche in venti punti, con la differenza che a Ginevra l'identità del detrattore è accertata. L'amor di contesa è una costante della vita di Bruno: si pensi solo allo scontro con i dottori di Oxford, che diede adito alle recriminazioni della *Cena de le Ceneri*, o agli impietosi libelli parigini contro Mordente, ad esempio l'*Idiota triumphans*, «il cui tono – come notò Aquilecchia – trapassa dall'ironia alla satira e al sarcasmo con una intensità che non poteva non suscitare ulteriori recriminazioni». ⁴

Sebbene la prospettiva di identificare Bruno con l'anonimo detrattore di Arma sia allettante, bisogna tuttavia essere prudenti. Molti dettagli sul conto dell'oscuro autore del *pamphlet* torinese non sono infatti congruenti con la figura del filosofo. Egli non fu infatti né studente di medicina, né frate francescano «osservantino». La descrizione della *Stravagantographia* è però incerta e dubitativa, perciò anche le coincidenze hanno il loro peso. Frate

compilati da Cardano (cfr. G. ERNST, *Bruno e l'opuscolo 'De' segni de' tempi'*, in E. CANONE, *Gli anni napoletani*, cit. p. 83 sgg.). Ingegno ha messo in relazione il libello di Bruno con gli scritti sulla cometa del 1577-1578 (A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978).

¹ Nell'*Infinito* (BDFI 414) viene criticata la tesi aristotelica che le stelle siano «exalationi» «rapite dal vigor del primo mobile» con riferimento alla cometa del 1577-1578.

² Nel *De immenso* Bruno cita e mostra di conoscere, sebbene con qualche imprecisione, l'opera di Tycho Brahe, «il più insigne e il più grande» astronomo del tempo, quella del suo allievo Olaus 'Cimber' Morsing sulla cometa del 1585, le osservazioni celesti del Langravio Guglielmo d'Assia e del suo matematico Christoph Rothmann, gli scritti di Cornelio Gemma sulla nova del '72, ed anche le opinioni di Helisaeus Röslin. Si veda D. TESSICINI, *I dintorni dell'infinito: Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa, Fabrizio Serra, 2007.

³ SPAMPANATO, *Vita, Documenti ginevrini*, p. 132.

⁴ G. AQUILECCHIA, *Nota introduttiva*, in BDD.

Giordano lo era, per quanto apostata, e il titolo di studente non gli è del tutto estraneo. Nel 1579 si sarebbe presentato al Concistoro ginevrino che lo doveva giudicare come «Philippe Brun, estudiant», preferendo quest'ultimo titolo a quello di «moyné» con cui era stato bollato dallo stampatore Jean Berjon, detenuto e multato per aver impresso l'oltraggioso *pamphlet* contro il professor De la Faye.¹

Possono essere sottolineate anche altre coincidenze: il «corteggiano di Roma» di cui parla la *Stravagantographia* potrebbe avere un riscontro in un episodio della vita di Bruno. A Parigi, nel 1585, egli si sarebbe vantato col bibliotecario Guillaume Cotin di essere stato ricevuto una volta alla corte papale da Pio V e dal cardinale Rebiba, per mostrare loro le portentose tecniche di memoria artificiale da lui escogitate.² Quanto ai sospetti di eresia sollevati nella *Stravagantographia*, è inevitabile che ricadessero su di un frate vagabondo che vestisse e svestisse l'abito con troppa disinvoltura.³ L'eterodossia di Bruno è del resto ampiamente attestata dai suoi scritti. Anche il disprezzo, nel *pamphlet* torinese, per la credulità astrologica ha rispondenza nell'atteggiamento del filosofo che, a proposito delle profezie escatologiche legate alle apparizioni celesti, derise nel *De immenso* quelli che, «tenebris vulgaris philosophiae atque fidei obcoecati, nova his signis Deum miracula facere clamitant, quae verius Aristotelis facit disciplina».⁴

Mi pare che, nonostante le numerose coincidenze, il coinvolgimento di Bruno nella polemica torinese della *Stravagantographia* per il momento non possa essere né escluso né comprovato. Si potrebbe magari ipotizzare un suo ruolo minore nella vicenda, ad esempio quello del complice dell'autore del *pamphlet* che, al precipitare della situazione, si dileguò buttando le proprie carte nella latrina. È difficile non pensare per associazione alla maniera in cui Bruno, fuggendo dal convento di Napoli, si era disfatto delle opere proibite di san Grisostomo e di san Geronimo «con li scholii di Erasmo scancellati, delli quali mi servivo occultamente», gettandole nel «necessario».⁵ Inoltre, lasciare che fossero altri ad esporre le proprie tesi era una forma di prudenza usuale, a cui anche Bruno ricorse in certe occasioni.⁶

¹ Si noti però che Bruno si iscrisse nei registri dell'Università di Ginevra come «Philippus Brunus Nolanus, sacrae theologiae professor» (cfr. SPAMPANATO, *Vita*, p. 132).

² Cfr. SPAMPANATO, *Vita*, pp. 654-655 e S. RICCI, *op. cit.*

³ Il sospetto con cui veniva accolta la condizione di 'errante' da parte dei 'sedentari' viene sottolineato in E. CANONE, *Gli anni napoletani*, cit.

⁴ *De immenso*, BOL I, II 228.

⁵ FIRPO, *Processo*, p. 191. Nella *Cabala* (BDFI 727) Bruno avrebbe ironicamente accennato a tale maniera di disfarsi dei libri divenuti scomodi: «La intese bene un certo mio amico; il quale, avendo non so se un certo libro de profeta enigmatico o d'altro, dopo avervisi su lambiccato alquanto dell'umor del capo, con una grazia e bella leggiadria andò a gittarlo nel cesso, dicendogli: – Fratello, tu non voi esser inteso; io non ti voglio intendere».

⁶ Si ricordi l'episodio parigino del 1586 quando Bruno lasciò che fosse l'allievo Jean Hennequin a presentare al Collegio di Cambrai le sue tesi *de physica* e *de coelo* contro Aristotele

La polemica sulla cometa del 1578 apre uno squarcio sulla vivacità editoriale, intellettuale e culturale della Torino rinascimentale. Tanti spunti suggestivi invitano ad approfondire lo studio della temperie filosofica e scientifica di questa realtà, resa particolarmente interessante dal colore delle sue vicende, dallo spessore di alcuni dei suoi protagonisti e dalla specificità geografica di un ducato cosmopolita, snodo di passaggio e di scambio tra Italia, Francia e Svizzera. Ho in corso un'indagine storica sul quadro d'insieme dell'ambiente torinese e, in particolare, su alcuni dei più significativi dibattiti scientifici che vi ebbero luogo. La pubblicazione dei risultati di tale ricerca potrebbe offrire l'occasione per rendere nuovamente accessibile a tutti la *Stravagantographia*. Da uno studio sugli intellettuali della Torino di fine Cinquecento trarrebbero vantaggio, mi pare, anche gli studi bruniani. Al di là di un coinvolgimento di Bruno nelle vicende della *Stravagantographia*, coinvolgimento che per ora è soltanto ipotetico, occorre tener conto dell'importanza, per il filosofo, del periodo da lui trascorso nel ducato di Savoia. Esso coincise infatti con una fase particolarmente travagliata della sua vita che si concluse con la decisione, maturata mentre era ospite a Chambéry, di abbandonare l'Italia. Egli conservò nondimeno un ricordo favorevole dell'ultima città italiana che incontrò prima di affrontare un lungo e incerto viaggio europeo. Ad anni di distanza, nello *Spaccio*, egli avrebbe rievocato «la metropoli del Piemonte» che giace «vicino a l'Alpi, alle rive del Po» in termini lusinghieri come «la deliciosa città di Taurino».¹

(cfr. E. CANONE, *Introduzione* a G. BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici*, Pisa-Roma, Serra, 2007).

¹ *Spaccio*, BDFI 622.

«LES LIVRES EN HOLLANDE
SONT EN PERPETUELLE CIRCULATION...»
INTORNO A UN LIBRO APPARTENUTO A FINÉ E LEIBNIZ
MARGHERITA PALUMBO

SUMMARY

The Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek of Hanover holds a miscellaneous volume, previously belonging to Oronce Finé, containing rare editions of mathematical and astronomical works of the early 1500s. The volume is truly a 'miscellany of work' of the French mathematician and it is of extraordinary interest, since it can be established that it formed part of Leibniz's private library. He had bought the book in 1715, a year before his death. This discovery provides further evidence of Leibniz's continued and profound interest in authors such as Thomas Bradwardine, Charles de Bovelles, Jacques Lefèvre d'Étaples and Oronce Finé himself. This interest was already evident in his youth.

LA Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek di Hannover conserva un volume miscellaneo che comprende opere matematiche e astronomiche date alle stampe nei primi anni del Cinquecento, e il cui grande interesse risiede in primo luogo – oltre a ogni considerazione sulla loro rarità – nell'essere appartenuto a Oronce Finé, come attestano le note di possesso e i numerosi marginali di sua mano.¹

Il volume si apre con il *Liber Arithmetice practice astrologis phisicis et calculatoribus admodum utilis* dello spagnolo Johannes Martinus Blasius, stampato a Parigi nel 1513.² L'esemplare è privo di frontespizio e esordisce con la *Prefatio succincta in Arithmetice praxim*; in calce è visibile la nota di possesso, vergata in inchiostro rosso, «Orontius Fine», e al margine di alcune carte vi sono annotazioni e disegni geometrici della mano del matematico fran-

¹ Il volume, già individuato dalla segnatura Nm-A 7011, è oggi conservato tra i manoscritti della Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek di Hannover (da ora in poi: GWLB), Ms.IV.376 b, senza segnalazione della originaria appartenenza a Finé.

² J. M. BLASIUS, *Liber Arithmetice practice astrologis phisicis et calculatoribus admodum utilis*. Jehan lambert. [col.:] parisjs... impressus vero a calcographorum expertissimo Thoma Kees: Vvasaliense expensis...: Joannis Parui et Joannis Lambert, Anno domini, 1513. in vigilia diui Joannis baptiste. Di questa opera di Blasius (noto anche come Juan Martínez Población o Siliceus) si ebbe una seconda edizione nel 1514, con il diverso titolo *Ars aritmetica in Theoricen et Praxim scissa*.

cese.¹ Segue la *Arithmetica speculativa* dell'arcivescovo di Canterbury Thomas Bradwardine, opuscolo di sei carte impresso intorno al 1515, per le cure dell'aragonese Pedro Sanchez Ciruelo.² Sul frontespizio è presente la nota «Magister Orontius Fine», apposta sotto l'effigie del 'magister in cathedra', circondato, nella ricca cornice xilografica che racchiude il titolo, dai propri allievi. Autografe sono le successive tre carte che comprendono il testo della *Rithmomachia*, il gioco aritmetico detto anche *ludus pythagoricum* o *ludus philosophorum*.³ La copia, introdotta dalla intitolazione *Rithmimachie ludus*, fu ultimata – come indica lo stesso Finé nell'*explicit* – il 15 maggio del 1515 e riporta, con lievi modifiche, l'illustrazione del gioco e delle sue regole data alle stampe da Jacques Lefèvre d'Étaples in appendice alla edizione del 1496 degli scritti matematici di Boezio e di Jordanus Nemorarius.⁴

Al *Rithmimachie ludus* seguono, nel volume, altri due scritti di Bradwardine, il *Tractatus proportionum* – nella edizione parigina del 1510 che include i trattati di argomento analogo di Alberto di Sassonia e di Nicole Oresme⁵ –, e la *Geometria speculativa*, curata dal già ricordato Ciruelo e pubblicata nel 1511.⁶ Sono poi legate, senza essere introdotte da alcun frontespizio, qua-

¹ Cfr. ad esempio, oltre alla annotazione alla carta segnata A2r, i disegni di Finé alla c. E2.

² *Arithmethica thome brauardini*. Venum exponuntur ab oliuario senant in vico diui Jacobi sub signo beate Barbare sedente. [col.:] Explicit arithmetica speculativa... bene reuisa et correcta a Petro Sanchez Ciruelo aragonensi mathematicas legente Parisius. impressa per Thomam anguelart. Per la data di stampa cfr. D. E. SMITH, *Rara arithmetica. A Catalogue of the Arithmetics written before the year 1601 with a description of those in the Library of George Arthur Plimpton of New York*, Boston, Ginn and Company Publ., 1908 (New York, Chelsea Publ., 1970), p. 61; *Imprimeurs & libraires parisiens du xvr^e siècle*. Ouvrage publié d'après les manuscrits de Ph. Renouard, I, Paris, Service des travaux historiques de la ville de Paris, 1964, p. 104, n. 263. *L'Arithmetica speculativa* era apparsa originariamente – sempre a cura di Ciruelo – nel 1495 a Parigi, presso Guy Marchant.

³ Sulla *Rithmomachia* cfr. A. BORST, *Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel*, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1968; D. ILLMER et al., *Rhythmomachia. Ein uraltes Spiel neu entdeckt*, München, Hugendubel, 1987; A. E. MOYER, *The Philosophers' Game. Rithmomachia in Medieval and Renaissance Europe*, Ann Arbor, Michigan Univ. Press, 2001.

⁴ *In hoc opere contenta. Arithmetica decem libris demonstrata quattuor. Epitome in libros arithmeticos diui Seuerini Boetij. Rithmimachie ludus quod et pugna numerorum appellant*. [col.:] Curarunt... Ioannes Higmanus et Volfgangus Hopilius... Parhisi Anno salutis domini... 1496 absolutumque reddiderunt eodem anno: die vicesima secunda iulii suos labores. L'edizione, che si apre con gli *Elementorum arithmeticonum Libri x* di Nemorarius, fu ristampata da H. Estienne nel 1503 e nel 1514.

⁵ *Tractatus proportionum Alberti de saxoniam. Tractatus proportionum Thome brauardini. Tractatus proportionum Nicholai horen*. Venales reperiuntur Parisius in vico diui Jacobi iuxta templum sancti yuonis sub signo Pellicani. In calce alle note tipografiche la nota di possesso «Orontius fineus». A margine del testo sono presenti annotazioni della mano di Finé, in part. alle cc. A2v, A3v, B5v, B6v.

⁶ *Geometria speculatiua Thome brauardini recoligens omnes conclusiones geometricas studentibus artium & philosophiae aristotelis valde necessarias simul cum quodam tractatu de quadratura circuli nouiter edito*. Venduntur in vico Diui Iacobi Sub Leone argenteo. [col.:] Et sic explicit Geome-

rantotto carte a stampa comprendenti alcuni testi di Charles de Bovelles, e che Finé ha estratto dalla *Epitome compendiosaque introductio in libros arithmeticos Severini Boetii*, edita nel 1503 da Lefèvre d'Étaples:¹ l'*Introductio in geometriam*, il *Liber de circuli quadratura*, il *Liber de cubicatione sphere* e infine la *Introductio in scientiam perspectivam*.² A margine di questi fogli – e in particolare di quelli che comprendono il *Liber de circuli quadratura* – Finé ha apposto varie osservazioni e tracciato disegni geometrici a integrazione o correzione di quelli già impressi.³

La miscellanea comprende, poi, la *Perspectiva communis* di John Peckham, edita da Luca Gaurico e stampata a Parigi intorno al 1510,⁴ e sulle cui carte non mancano alcune note marginali del possessore. Segue il *De compositione mundi* di Paolo Veneto, stampato da Thomas Kees e corredato da xilografie raffiguranti i pianeti e le costellazioni, e sul cui frontespizio è visibile la nota «Orontius Fineus».⁵ Il volume si chiude, infine, con la *Sphaera mundi* di

tria thome breuardini cum tractatulo de quadratura circuli bene reuisi a Petro sanchez ciruelo: expensis honesti viri Iohannis Petit diligentissime Impressa parisius in campo gaillardii. Anno domini .1511. 6. Marcij. Anche in questo caso sono presenti dei *marginalia*, ad es. alle cc. B5r e D4r. Su questa opera – edita originariamente da Ciruelo nel 1495 – cfr. G. MOLLAND, *Thomas Bradwardine, Geometria speculativa*. Latin Text and English Translation with an Introduction and a Commentary, Stuttgart, F. Steiner, 1989.

¹ *In hoc libro contenta. Epitome compendiosaque introductio in libros arithmeticos diui Severini Boetii: adjecto familiari commentario dilucidata. Praxis numerandi certis quibusdam regulis constricta: Introductio in geometriam: sex libris distincta Primus de magnitudinibus & earum circumstantiis. Secundus de consequentibus contiguis & continuis. Tertius de punctis. Quartus de lineis. Quintus de superficiebus. Sextus de corporibus. Liber de quadratura circuli. Liber de cubicatione sphere. Perspectiua introductio. Insuper Astronomicon [col.:] Id opus impresserunt Volphgangus hopilius et Henricus stephanus... in Almo parisiorum studio Anno Christi... 1503. Die vicesima-septima Iunij.*

² L'edizione del 1503 comprende un totale di 112 carte numerate, delle quali sono presenti, nella miscellanea della GWLB, le sole cc. xlixr-xcviv. Questa la successione dei testi di Bovelles: *Introductio in geometriam* (cc. xlixr-lxxxiiijv); *Liber de circuli quadratura* (cc. lxxxvr-lxxxvijv); *Liber cubicationis sphere* (cc. lxxxvijv-lxxxixv); *Introductio in scientiam perspectivam* (cc. xcr-v). Infine, alla c. xcvir, *Errata in geometrico introductorio et ceteris consequentibus ad finem usque perspectiue introductionis deprehensa*.

³ Cfr. alla c. LXXXVIJr, dove Finé annota «Ex Nicolao Cusano Cardinale», a proposito della affermazione di Bovelles: «Fiat autem super punctum p: lineam p q. linee d.p. perpendicularis / et equalis. et ducatur linea o q. quadratum d.o.p.q. perficiens. primum parallelogramma b.d.g.m. tum et circulo dato abcd / equalem. quod est propositum».

⁴ Io. Archiepiscopi Cantuariensis *Perspectiua communis*. Questa edizione dell'operetta di Peckham – stampata per la prima volta a Milano tra il 1482 e il 1483 e in seguito, a cura di Gaurico, a Venezia nel 1504 – è priva di note tipografiche. In calce alla c. xviiiir Finé ha apposto il proprio monogramma; annotazioni e un disegno di sua mano sono inoltre visibili alla c. vr.

⁵ *Emptor et lector aucto. Habes Pauli Veneti philosophi clarissimi librum maximum de compositione mundi: vna cum, figuris ad intelligentiam Astronomie accommodatissimum, peruigili cura Iohannis Dullaert de Gandauo ad amussim castigatum. [col.:] impressum Parisius a thoma Kees calcographo expertissimo e regione collegij Italici. In fine, la nota di possesso «Orontius Fineus». Sono inoltre presenti alcuni *marginalia*.*

Ioannes de Sacrobosco, impressa a Parigi nel 1508 e commentata da Pierre d'Ailly e Pedro Sanchez Ciruelo;¹ e l'edizione del 1515 delle *Theoricae novae planetarum* di Georg Peurbach, con le esposizioni di Francesco Capuano e di Silvestro Mazzolini da Priero.²

L'edizione del trattato di Peurbach è arricchita da due composizioni poetiche a firma dello stesso Finé,³ ma in realtà la presenza del matematico francese percorre tutte le carte delle *Theoricae novae planetarum*, quasi interamente costellate da annotazioni di sua mano, nonché da diagrammi e disegni tracciati a margine del testo. Tali interventi sono da mettere in stretto rapporto con il fatto che proprio di questa opera Finé curò nel 1525 una nuova edizione.⁴ Che il volume conservato oggi a Hannover abbia costituito una vera e propria miscellanea di studio e di lavoro è inoltre confermato anche dalle altre edizioni che vi sono comprese, molte delle quali corredate, come si è detto, di note autografe. È questo il caso, ad esempio, del *Liber Arithmetice* di Blasius con cui si apre il volume, un testo di cui nel 1519 Finé diede alle stampe una accresciuta edizione.⁵ Nel 1535 il suo impegno editoriale portò, inoltre, a una nuova pubblicazione della *Margarita philosophica* di Gregor Reisch,⁶ con un numero di pagine quasi doppio rispetto alla *editio*

¹ *Uberrimum Sphere mundi commentum, intersertis etiam questionibus domini Petri de Aliaco, nuper magna cum diligentia castigatum*. Venales reperiuntur in vico divi Jacobi, sub Leone argenteo. [col.:] Impressum est... anno dominice nativitat 1508, in mense Augusti, Parisiis, in Bellovisu. Impensis Johannis Petit. L'esemplare della GWLB è mutilo della prima e dell'ultima carta.

² *Theoricarum nouarum textus Georgij Purbachij cum vtili ac praeclarissima expositione domini Francisci Capuani de Manfredonia. Item in eadem reuerendi patris fratris Syluestri de Priero per familiaris commentatio. Insuper Faber Stapulensis astronomicon...* Venundatur hoc opus Parrhisiis vbi nouiter impressum in vico diui Jacobi sub Lilio aureo. [col.:] Absolutum est hoc insigne et saneque utile opus: Nuper vigilantissime emendatum necnon figuris... accuratissime illustratum: in alma Parrhisorum Academia (sed nusquam antea) solertia: et characteribus Michaelis Lesclencher... Sumptibus vero honestorum Bibliopolorum Johannis Parui et Reginaldi Chauderon... Anno... 1515. La copia hannoverana è priva sia del frontespizio sia dell'ultima carta.

³ Ivi, c. xciv, *Orontii Fine Briansoniani: Ebredunensis diocesis: ad Astronomie cultores: Carmen e Eiusdem ad Lectorem Obliquum*.

⁴ G. PEURBACH, *Theoricae novae planetarum, id est syderum nec non octauis orbis seu firmamenti*, Parisijs, apud Reginaldum Caldorium, 1525.

⁵ *Arithmetica Ioannis Martini, Silicei, in theoricen, et praxim scissa, nuper ab Orontio Fine, Delphinate, summa diligentia castigata, longeque castigatius quam prius, ipso curante impressa: omni hominum conditioni perquam vtilis, & necessaria*. Parisiis, emissa ex officina Henrici Stephani, 1519. Per le vicende editoriali cfr. D. E. SMITH, *Rara arithmetica*, cit., pp. 95-98.

⁶ G. REISCH, *Margarita philosophica, rationalis, moralis philosophiae principia, duodecim libris dialogice complectens, olim ab ipso autore recognita: nuper autem ab Orontio Fineo Delphinate castigata & aucta, una cum appendicibus itidem emendatis, & qua plurimis additionibus & figuris, ab eodem insignitis*, Basileae 1535. [col.:] Basileae excudebat Henricus Petrus, ac Conradi Reischii impensis. An. 1535.

princeps apparsa a Strasburgo nel 1503. Tra le numerose addizioni al testo originario di particolare interesse sono quelle introdotte a integrazione del *Liber VI. De elementis Geometriae*, con alcuni scritti dedicati alla questione della quadratura del cerchio, tra cui il *Liber de circuli quadratura, ex Bouillo*, e il *Liber cubicationis sphaerae, ex eodem*,¹ ovvero proprio due dei testi di Bovelles inclusi nella miscellanea hannoverana. Finé non solo ne migliora il testo, introducendo alcune modifiche e inserendo gli *errata* già segnalati in calce alla *Epitome compendiosaue introductio in libros arithmeticos Severini Boetii* del 1503,² ma si preoccupa di correggere o perfezionare le figure geometriche già presenti nella edizione curata da Faber Stapulensis, in modo del tutto conforme a quei disegni tracciati – talvolta con la precisazione «sic debet lineari figura» – a margine delle carte della miscellanea che abbiamo descritto. Tra le altre addizioni alla *Margarita philosophica* la *Appendix in x. Lib. scilicet in II. Tractatum* comprende *Caroli Bouilli Samarobrini, Introductio in scientiam perspectivam*,³ e il cui testo – presente anch'esso nel volume hannoverano – è tratto sempre dalla *Epitome* del 1503.

Il volume conservato oggi dalla Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek è quindi concreta testimonianza della intensa attività di editore scientifico di Finé, tanto che la sua composizione appare in parte corrispondere a quanto indicato nell'*Index operum, ab Orontio Fineo Delphinat omnium hactenus conscriptorum*, inserito nelle carte preliminari del suo commento a Euclide del 1536:

Aliena per eundem Orontium emendata:

Compendium sphaerae Ioannis a Sacrobo. annotationibus & figuris ornavit.

Theoricis planetarum Georgij Purbachij, scholijs, ac figuris non aspernandis clariores reddidit.

Arithmeticon Ioannis Martini Blasij, primus in suam redegit harmoniam, & figuras admodum necessarias cum numeris adiunxit.

Margaritam insuper philosophicum F. Gregorij Resch. Cartusiani, suae integritati restituit: & non aspernandis illustravit appendicibus.

Emendavit & varios sub praelo autores: quos data praetermittimus opera.⁴

¹ G. REISCH, *Margarita philosophica*, cit., *Appendix in VI. librum. Gemina circuli Quadratura, Cubicatio Sphaerae, Architecturae positiuae Rudimenta. Virga uistoria, seu baculus uisurandi, una cum eius figura & utilitatibus* (pp. 1281-1336). Questa la suddivisione interna: *De Quadrato circuli ex G. V.* (pp. 1282-1293, con un breve excursus storico sulla quadratura del cerchio); *Alius liber de Circuli quadratura, ex Bouillo* (pp. 1294-1306); *Liber cubicationis sphaerae, ex eodem* (pp. 1306-1317); *Architecturae positiuae Rudimenta* (pp. 1318-1331), *Tractatus Virgae uisurandi* (pp. 1332-1336).

² Cfr. *supra*, p. 47, nota 1.

³ G. REISCH, *Margarita philosophica*, cit., pp. 1464-1498.

⁴ O. FINÉ, *In sex priores libros geometricorum elementorum Euclidis Megarensis Demonstrationes. Quibus ipsius textus graecus, suis locis insertus est: una cum interpretatione latina Bartholamaei Zamberti Veneti, ad fidem geometricam per eundem Orontium recognita*, Parisiis, apud Simonem Colinaeum, 1536.

Il già notevole interesse del volume si accresce ulteriormente se si considera la ragione della sua attuale presenza a Hannover. A conclusione di un percorso ricostruibile solo nelle sue ultime tappe, il libro appartenuto a Finé fu acquistato nel 1715 da Leibniz per la propria biblioteca privata, poi confluita – dopo la sua morte nel novembre del 1716 – nella raccolta libraria della corte di Braunschweig-Lüneburg, nucleo storico della attuale Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek di Hannover, e della quale lo stesso filosofo era stato responsabile dal 1676.¹ Gli oltre ottomila volumi rinvenuti nell'appartamento leibniziano ci sono noti grazie all'inventario che ne fu redatto nel 1717, il *Catalog der Leibnizschen Privat=Bibliothek und der Dubia*, e nel quale è presente la registrazione di un volume comprendente «Arithmetica Thomae Bravandini. 2. Alb. de Saxonia tractatus proportionum. 3. Bravandini Geometria fol.». ² Si tratta proprio della miscellanea descritta, e nella quale è ancora oggi visibile – oltre al timbro *Bibliotheca Regia Hannoverana* – il rarissimo monogramma leibniziano G_L.³

Nel maggio del 1715 Joachim Georg Reinerding, agente in Olanda della corte di Wolfenbüttel, aveva inviato a Hannover una copia del catalogo di vendita dei libri posseduti da Daniel Maresius, predicatore della comunità francese dell'Aja e figlio del più noto Samuel, teologo della Università di Groninga.⁴ Pochi giorni più tardi così scriveva Leibniz a Lorenz Hertel, suo

¹ Sulle vicende della biblioteca di Leibniz, ereditata dal nipote Friedrich Simon Löffler e poi ceduta alla corte di Hannover, cfr. H. LACKMANN, *Der Erbsschaftsstreit um Leibniz' Privatbibliothek*, «Studia Leibnitiana», 1 (1969), pp. 126-136; M. PALUMBO, *Leibniz e la res bibliothecaria. Bibliografie, historiae literariae e cataloghi nella biblioteca privata leibniziana*, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 31-37.

² *Catalog der Leibnizschen Privat=Bibliothek und der Dubia*, GWLB, Bibliotheksakten 8 (5), c. 80v, n. 20. La registrazione è compresa nella sezione che comprende i volumi acquistati da Leibniz tra il 1715 e il 1716. Su questo punto e, in generale, sulla struttura interna dell'inventario, cfr. M. PALUMBO, *Das schöne supplementum. Die Privatbibliothek von Leibniz*, di imminente pubblicazione nella rivista «Studia Leibnitiana».

³ Sul *recto* di una delle ultime carte di guardia Leibniz ha inoltre annotato il contenuto del volume «Joh. Martini Blasi Villa garciensis Arithmetica Paris 1513. Arithmetica Bravardini Paris. Rithminomachia Jacobi Fabri descriptus manu Orontii Finaei. De proportionibus Alberti de Saxonia, Th. Bravardini, Nic. Horen. Bravardini Geometria speculativa Paris 1511. Caroli Bovelli introductorium Geometricum quadratura Circuli. Cubicatio Sphaerae Introductio in perspectivam. Joh. Archiep. Cantuar. perspectiva communis ex emend. L. Gaurici. Pauli Veneti de compositione mundi ed. Paris à Th. Kees. Petri Cirvelli Darocensis Astronomia Sphaerae mundi Paris 1508. Peurbachii Theorica Paris 1515».

⁴ *Bibliotheca Maresiana, Sive Catalogus librorum, lectissimorum, quos maximo studio sumptibusque non minoribus comparavit vir doctissimus Daniel Maresius, in Ecclesia Gallica Hagana quondam Verbi Divini Minister, omnium suffragiis maxime approbatus. Deinde a Magnae Britanniae [sic] Rege Guilielmo III. Aedificiorum Praefectus nominatus. Accedit & Appendix curiosissima. Horum Auctio habebitur, Hagae in Aula Magna vulgo, de groote Zaal van't Hof. Die 27. Maji 1715. & sequentibus, Hagae-Comitum, ex officina Isaaci Troyel, A. F.* Nel catalogo i titoli sono divisi in *Libri theologici*, *Libri juridici* e *Libri miscellanei*. In fine l'ampia *Appendix librorum*. Cenni biografici su

collaboratore presso la Biblioteca Augusta, raccolta libraria anch'essa affidata, dal 1691, alla sua direzione:¹

Comme le jeune M. Reinerding m'a envoyé le Catalogue de la Bibliotheque Maresienne, ou il y a quantité de bonnes choses, j'ay marqué des livres sur les quels je ferois reflexion dans le papier cy joint. Mais je vous laisse juger, ce qui manque et ce qui convient le plus; à proportion de l'argent qu'on peut depenser [...] Je voudrois que nous eussions tous les auteurs Anciens. Je voudrois aussi qu'on tachât d'avoir les Histoires particulieres quand les occasions se presentent pour cela: car elles sont difficiles a trouver quand on en a besoin [...]. J'ay marqué pour moy même un nombre de petitis livres sur le papier cy joint. Oserois je vous supplier, Monsieur, de donner ordre qu'on me les achete de la maniere que j'ay marqué là dessus. Je rendray tout ce qui sera dépensé.²

Del catalogo di vendita della Maresiana la Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek conserva ancora l'esemplare inviato da Reinerding,³ e in cui a margine dei titoli sono visibili, oltre a alcune annotazioni,⁴ le caratteristiche croci – semplici, doppie, in rari casi anche triple – con cui Leibniz era solito segnalare i volumi desiderati, distinguendo in questo modo il grado di interesse e quindi la corrispondente disponibilità di spesa, come spiega in una lettera inviata a Jacques Lelong nel luglio del 1706, in occasione della vendita parigina della biblioteca della famiglia Bigot:

Je ne désire les livres sans marque qu'en cas qu'on peut leur avoir avec quelque avantage. Je ne désire les livres marqués d'une simple croix † que pour leur valeur a quelque latitude, mais je desire les livres marqués de la double croix ‡ quand meme ils voient notablement au dela de leur valeur, pourveu que ce ne sont pas un prix tout à fait insupportable [...] J'entends enfin tout cela avec beaucoup de latitude, et j'ajoute seulement qu'à l'égard des livres sans marque, j'aime mieux en cas de doute de m'en passer que d'en payer beaucoup. Mais à l'égard des livres marqués d'une et surtout ce ceux qui sont marqués de la double croix, j'aime mieux en payer en peu davantage que de les manquer.⁵

Daniel Maresius (Desmarets) in A. J. VAN DER AA, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, VIII, Haarlem. J. J. van Brederode, 1869, p. 64; *Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek*, II, Leiden, Sijthoff's Uitgeversemaatschppij, 1912, coll. 870-871.

¹ Alla morte di Leibniz furono rinvenuti circa un migliaio di volumi anche presso il *cabinet* a sua disposizione presso la Biblioteca Augusta, l'attuale Herzog August Bibliothek. Al momento del loro invio a Hannover nel 1717, ne fu redatto un inventario, la *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenenen Leibnitzischen Bücher* (Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv di Hannover, Dep. 103 xxxv Nr. 3).

² Leibniz a L. Hertel, Hannover, 17 maggio 1715, Herzog August Bibliothek (da ora in poi: HAB), Cod. Guelf. Leibniziana I, c. 118r.

³ L'esemplare è conservato dalla GWLB con segnatura Bb 594, in un volume miscelaneo che comprende altri cataloghi e così legato dopo la morte di Leibniz.

⁴ Cfr. *Bibliotheca Maresiana*, cit., *Libri miscellanei in Folio*, p. 9, dove a proposito della registrazione n. 128, «Horatii Editio vetus, cum notis Bonfinii & aliorum» Leibniz corregge «Bonfinii» in «Bonfadii».

⁵ Leibniz a J. Lelong, Hannover, 2 luglio 1706, Paris, Bibliothèque de France, Ms. Fr. Nouv.

Nel caso della Maresiana, le croci di mano leibniziana visibili nel catalogo non riguardano solo i libri scelti per la biblioteca privata, ma anche quelli che voleva fossero acquistati per Wolfenbüttel, e dei quali la Herzog August Bibliothek conserva ancora la dettagliata lista.¹ I titoli elencati – «dont on en pourroit acheter pour la Bibliothéque Ducale»² – corrispondono esattamente a quelli segnalati a margine delle carte del catalogo, ad esempio «tous les anciens Commentateurs d'Aristote, comme Philoponus, Alexander Aphrodisinus, Simplicius etc. Et il s'en trouve beaucoup dans la Bibliotheca Maresiana fol. n^o 449 seqq.»,³ l'edizione milanese del 1498 delle *Suidas* – «une telle Edition vaut un Manuscript»⁴ –, oltre a «quantité de livres curieux et en partie rares, qu'il seroit bon d'avoir».⁵ Dei volumi scelti da Leibniz per la propria raccolta libraria non è invece più conservata alcuna copia della lista comunicata a Hertel perché fosse poi inviata all'agente in Olanda, ma il confronto tra l'elenco relativo alla Augusta e le croci visibili nel catalogo ci consente di individuare anche gli oltre sessanta *desiderata* leibniziani.

Leibniz era solito percorrere con attenzione ogni sezione dei cataloghi d'asta, e anche nel caso della Maresiana non mancano croci di sua mano accanto a trattati giuridici, teologici, storici e filologici. Più numerose sono però quelle a margine dei libri matematici e astronomici, come le *Mathematicae collectiones* di Pappo Alessandrino curate da Federico Commandino,⁶ la *Paraphrasis* di Proclo a Tolomeo,⁷ la *Arithmetica* di Diofanto Alessandrino

Acq. 4507, c. 25r. Cfr. *Bibliotheca Bigotiana. Seu Catalogus librorum, quos (dum viverent) summa cura & industria, ingentique sumptu congesserent Viri Clarissimi DD. uterque Joannes, Nicolaus, & Lud. Emericus Bigotii, Domini de Sommesnil & de Cleuville, alter Praetor, alii Senatores Rothomagenses... Horum fiet auctio die I mensis Julii 1706. & seqq. ...*, Parisiis, apud Joannem Boudot, Carolum Osmont, Gabrielem Martin, 1706. Anche di questo catalogo la GWLB possiede l'esemplare di uso leibniziano (GWLB: Bb 590).

¹ Leibniz allega tale elenco alla lettera a Hertel del 17 maggio 1715, HAB, Cod. Guelf. Leibniziana I, n. 54.

² Ivi, c. 118r.

³ I numerosi commenti aristotelici presenti nella Maresiana, e registrati tra le pp. 28-31 dei *Libri miscellanei in Folio*, sono tutti contrassegnati da una croce leibniziana. I volumi non furono però acquistati, perché – come comunica Hertel l'8 giugno 1715, GWLB, Leibniz Briefwechsel (da ora in poi: LBR) 398, c. 93r – «nous avons [...] tous les anciens commentateurs sur Aristote».

⁴ *Bibliotheca Maresiana*, cit., *Libri miscellanei in Folio*, p. 6, n. 82, «Suidas Graecè, Mediolani 1498». La Bibliotheca Augusta non riuscì a entrare in possesso del volume, che «il nous échappa pour 6 Fl.» (Hertel a Leibniz, Wolfenbüttel, 22 ottobre 1715, GWLB, LBR 398, c. 105r).

⁵ Leibniz a L. Hertel, Hannover, 17 maggio 1715, HAB, Cod. Guelf. Leibniziana I, c. 118r.

⁶ *Bibliotheca Maresiana*, cit., *Libri miscellanei in Folio*, p. 33, n. 511, «Pappi Alexandrini Mathematicae collectiones, cum Commentariis Fed. Commandini. Gr. Lat. Bonon. 1660».

⁷ Ivi, *Libri miscellanei in Octavo*, p. 95, n. 435, «Procli Paraphrasis in Ptolomaeum, Gr. Lat. Per L. Allatium, apud Elzev. 1635».

edita da Claude Gaspard Bachet e Samuel de Fermat,¹ o un volume miscelaneo comprendente, tra gli altri, i *Quaesita mathematica* di Francesco Bordini e i *Musica libris quatuor demonstrata* di Lefèvre d'Étaples.² Non mancano croci accanto a edizioni cinquecentesche di Euclide, autore già ampiamente presente nella biblioteca privata,³ ma che Leibniz continuò sempre a ricercare, perché «si nihil aliud nobis reliquissent Veteres, quam *Elementa* Euclidis, plus tamen quam vulgo credi potest, meriti fuissent de genere humano».⁴ Una doppia croce è infine apposta a margine della miscellanea appartenuta a Finé, così descritta nel catalogo della Maresiana:

Th. Bravardini Arithmetica, Paris. item Orontii Finaei Rithmimachiae Ludus MSS. 1515. Tractat. proportionum A. de Saxonia, Th. Bravardini & N. Horen, Paris. Bravardini Geometria speculativa ibid. 1511. J. Archiepisc. Cantuariensis perspectiva communis. P. Veneti liber de compositione mundi cum fig. Paris. item alia varia.⁵

Numerosi sono i motivi che possono aver indotto Leibniz a evidenziare il volume con quel simbolo riservato solo ai libri per i quali era disposto a pagare somme elevate, «quand meme ils voient notablement au dela de leur valeur».⁶ L'interesse poteva essere stato suscitato dalla presenza di opere di Thomas Bradwardine, del quale cita in più luoghi anche un trattato teologico, il *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum libri tres*, dato alle stampe postumo nel 1618.⁷ Già nel 1706 Leibniz aveva tentato di acquistare, in occasione dell'asta della ricordata Bibliotheca Bigotiana, una copia

¹ Ivi, *Libri miscellanei in Folio*, p. 33, n. 512, «Diophanti Alexandrini Arithmetica. Gr. Lat. cum commentariis Bacheti & de Fermat. Tolos. 1670».

² Ivi, *Libri miscellanei in Quarto*, p. 65, n. 439, «Fr. Bordini Quaesita Mathematicae. Bonon. 1573. Thaddaeus Hagecius de Nova Stella. Prag. 1576. Musica Fabri Stapulensis, Par. 1551. Gauricus de Eclipsi solis in Passione Domini, ibid. 1553. Cathena in Aristotelem, Venet. 1556».

³ Ivi, *Libri miscellanei in Folio*, p. 33, n. 514, «Analyseis Geometricae sex librorum Euclidis, cum Scholiis Herlini & Dasypodii, Argent. 1566. Sculteti Gnomonice de Solariis, 1572»; p. 34, n. 526, «Procli in primum Librum Elementorum Euclidis Comment. Ex Versione & emendat. Fr. Barocii, Patav. 1560 M.G.C.».

Tra le tante registrazioni relative a Euclide nel *Catalog der Leibnizschen Privat-Bibliothek und der Dubia*, cfr. c. 39v, n. 797, «Euclidis Data, Latin: et graece - 4»; n. 817, «Euclidis Elementorum libri XIII - 8», n. 826, «Euclidis Elementa Geometrica - 8».

⁴ *Contemplatio de Historia literaria statuque praesenti eruditionis* (1682), in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, 1923- (da ora in poi: A, seguito dal numero romano indicante la serie) VI, 4, p. 486.

⁵ *Bibliotheca Maresiana*, cit., *Libri miscellanei in Folio*, p. 34, n. 530.

⁶ Leibniz a J. Lelong, Hannover, 2 luglio 1706, Paris, Bibliothèque de France, Ms. Fr. Nouv. Acq. 4507, c. 25r.

⁷ TH. BRADWARDINE, *De causa Dei, contra Pelagium, et de virtute causarum, ad suos Mertonenses, libri tres: iussu reuerendiss. Georgij Abbot Cantuariensis archiepiscopi; opera et studio di. Henrici Sauilij, collegij Mertonensis in Academia Oxoniensi custodis, ex scriptis codicibus nunc primum editi*, Londini, ex Officina Nortoniana, apud Ioannem Billium, 1618. Oltre che negli *Essais de Théodicée*, Leibniz cita l'opera nel *De religione magnorum virorum* (inizio 1686 - fine 1687), A VI, 4, p. 2467, «Thomas Bradwardinus. Hobbes. De iure et potestate Dei in omnia. Utrum aliud sit ius Dei, quam quod a nobis concipitur».

della *Geometria speculativa*.¹ Rispetto ai numerosissimi titoli evidenziati nel catalogo di tale raccolta, relativamente pochi furono quelli effettivamente acquistati, a causa degli alti prezzi raggiunti dai volumi nel corso della vendita di una biblioteca celebre in tutta Europa.² La *Geometria* di Bradwardine giunse quindi a Hannover solo nel 1715, grazie agli acquisti dalla Maresiana, senza dubbio più accessibili.³ Un analogo interesse poteva poi aver suscitato il *Tractatus proportionum* di Alberto di Sassonia, un autore del quale Leibniz era già riuscito a entrare in possesso nel 1706, sempre durante l'asta della Bigotiana, di una copia dei *Sophismata*, nella rara stampa parigina del 1502.⁴ Una ulteriore conferma di tale attenzione è offerta dal fatto che Leibniz abbia evidenziato nel catalogo della Maresiana anche l'edizione bolognese, curata da Benedetto Vettori, del *Tractatus proportionum*, in un volume – poi non acquistato – comprendente anche le *Distinctiones* di Alessandro Achillini.⁵

Altro nome che ricorre negli scritti e nel carteggio è quello Charles de Bovelles, del quale in occasione della vendita della Maresiana Leibniz acquistò anche il *Liber de differentia vulgarium linguarum, & Gallici sermonis varietate*.⁶ L'interesse si rivolge però in particolare al Bovelles matematico, e alla sua trattazione della quadratura del cerchio, quel 'problema sublime' per il quale – osserva con ironia – persino «le moindre petit écolier de mathe-

¹ *Bibliotheca Bigotiana*, cit., *Philosophi in folio*, p. 35, n. 42, «Bravardini Geometria speculativa. De Bonorum electione», con a margine la tipica croce leibniziana.

² I volumi acquistati all'asta parigina – oggi individuabili nella GWLB grazie a ex-libris o note di possesso dei Bigot – giunsero non a Hannover, ma a Wolfenbüttel, e i relativi titoli sono quindi registrati nella *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher*. Molte anche in questo caso le opere matematiche e astronomiche, per lo più edizioni del XVI secolo. Ci limitiamo a segnalare la rara stampa londinese delle *Alae seu Scalae mathematicae* di Thomas Digges. Cfr. nella citata *Specification*, *Libri in octavo*, n. 72, «Thom. Diggesei Alae seu Scalae Mathematicae. Lond. 1573» (GWLB: Nm-A 225).

³ Nel catalogo è registrata anche una più tarda edizione della *Geometria speculativa*, cfr. *Bibliotheca Maresiana*, cit., *Libri miscellanei in Folio*, p. 33, n. 531, «Geberus de Alchimia, Argent. 1531. Th. Bravardini Geometria speculativa, Paris. 1530. B. Victorii Faventini Theorica latitudinum Medicinæ. Jordani & Alior. Arithmetica, Musica &c. ibid. apud H. Steph. 1514». Leibniz non ha però evidenziato il volume.

⁴ Cfr. *Bibliotheca Bigotiana*, cit., *Philosophi in quarto*, p. 119, n. 1350, «Alberti de Saxonia Sophismata. Par. 1502. Buridani Sophismata. Par. 1493», con una croce a margine, e la corrispondente registrazione nella *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher*, *Libri in octavo*, n. 181, «Alberti de Saxonia et Buridani Sophismata. Paris. apud Ant. Chappiel et Felic Bulligault. 1492» (GWLB: P-A 1724).

⁵ *Bibliotheca Maresiana*, cit., *Libri miscellanei in Folio*, p. 33, n. 527, «Tractatus Proportionum Alberti de Saxonia cum Annot. B. Victorii & Th. Bravardini, Bonon. 1506. item Alex. Achillini distinctiones, ibid. 1510.».

⁶ Ivi, *Libri miscellanei in Quarto*, p. 45, n. 99, «Car. Samarobrini Liber de differentia Vulgar. Linguar. & Gallici Sermonis varietate, Paris. apud Rob. Stephani. 1533». A margine Leibniz ha tracciato una doppia croce.

matiques» pretende di aver trovato una soluzione.¹ In una lettera del 1670 Leibniz, pur annoverando Bovelles tra gli *pseudo-quadratores*, gli riconosce il merito di essere stato tra i primi a affrontare il problema.² Del tetragonismo proposto dal matematico francese si discute nel più tardo carteggio con John Wallis, che gli dà notizia delle edizioni «ubi agitur de Circuli Quadratura», con particolare riferimento proprio alla *Epitome compendiosaque introductio in libros arithmeticos divi Severini Boethii* del 1503.³ Di questi scritti «ubi agitur de Circuli Quadratura» Leibniz era riuscito a entrare in possesso nel 1706, in seguito all'acquisto – ancora una volta dai fondi della Bigotiana – di un esemplare della *Margarita philosophica* edita da Finé,⁴ comprendente in appendice il *Liber de circuli quadratura*.

Tra gli *pseudo-quadratores* o, più in generale, i *semi-geometrae* Leibniz inserisce non solo Bovelles, ma lo stesso Oronce Finé, autore egli stesso di una *Quadratura circuli*,⁵ e il cui nome – in riferimento alla quadratura del cerchio – è già compreso nei giovanili *excerpta* da un manoscritto del *Colloquium heptaplomeres* di Jean Bodin e in cui Leibniz annota che «inventionem duarum mediarum proportionalium Nicolaus Cusa tentavit, Orontius se assecutum jactavit».⁶ Più ampie sono le citazioni rintracciabili in alcuni scritti del 1682 sulla scienza generale, come la *Contemplatio de Historia literaria statuque praesenti eruditionis*, in cui si tratta anche «de excellentibus inventis» a noi lasciati dai «veteres mathematici»:

Itaque maximae gratiae habendae sunt veteribus quod libros rigore scriptos nobis reliquerunt, qui si non extarent, credo Geometriam quandam haberemus probabilem

¹ È quanto scrive Leibniz alla principessa Elisabeth, badessa di Herford, nell'inverno del 1678, A II, 1, pp. 659-660.

² Cfr. Leibniz a Gottlieb Spizel, Frankfurt, 7/17 aprile 1670, ivi, p. 66.

³ John Wallis a Leibniz, Oxford, 4 maggio, 1697, in G. W. LEIBNIZ, *Mathematische Schriften*. Hrsg. von C. I. Gerhardt, IV, Berlin, Asher, 1859 (Hildesheim, Olms, 1962), p. 20, «Extat enim apud Carolum Bovillum, inter opera sua Mathematica Annis 1501, 1503, 1510 edita, et speciatim in eo ubi agitur de Circuli Quadratura». Wallis si era occupato di Bovelles nell'ambito della controversia che sulla questione lo aveva opposto a Hobbes (cfr. D. M. JESSEPH, *Squaring the Circle. The War between Hobbes and Wallis*, Chicago and London, The Univ. of Chicago Press, 1999), e ben nota a Leibniz, che a essa fa riferimento in uno scritto redatto tra il 1675 e il 1680, probabilmente per il *Journal des Sçavans*; cfr. *De quadratura arithmetica circuli ellipsoes et hyperbolae cujus corollarium est trigonometria sine tabulae*. Kritisch hrsg. und kommentiert von E. Knobloch, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 47-48.

⁴ Cfr. *Bibliotheca Bigotiana*, cit., *Philosophi in quarto*, p. 118, n. 1335, «Margarita Philosophica, ab Orontio Fineo aucta. Basil. 1535», con una croce a margine. Il titolo è registrato nella *Specification derer zu Wolfenbüttel gewesenen Leibnitzischen Bücher*, cit., *Libri in quarto*, n. 20, «Margarita Philosophica, ab Orontio Fineo castigata. Basil. 1535» (GWLb: P-A 1278).

⁵ O. FINÉ, *Quadratura circuli tandem inventa et clarissime demonstrata*, Lutetiae Parisiorum, apud Simonem Colinaeum, 1544. Cfr. a tale proposito la lettera di Leibniz a G. Spizel dell'aprile del 1670, A II, 1, p. 66.

⁶ *Johannis Bodini Colloquium heptaplomeres* (1668-1669), A VI, 4, p. 130.

et Empiricam, qualis est plebejorum, et quali me puerum meo Marte uti memini, cum vellem circulum quadrare quod crederem segmenta ejus esse rectangulis circumscriptis proportionalia, quam opinionem diu retinui, donec studia ista serio tractare vacavit. Talis erat Geometria qua utebantur Cardinalis Cusanus, Orontius Finaeus alique Semigeometrae plena erroribus et controversiis; et fortasse non magis hominibus nunc in mentem veniret, demonstrative scribi posse in Geometria quam iis in mentem venit, quod a me nunc primum ostendetur, similem irrefragabilem ratiocinandi modum in omnibus argumentis locum habere, et controversias aequae in Philosophia ac Geometria finiri posse calculando.¹

Una ultima osservazione merita infine la copia della *Rithmomachia* inserita da Finé nella propria miscellanea di lavoro.² Nei suoi numerosi schemi di classificazione delle scienze Leibniz introduce, nella classe dei *Mathematica*, la suddivisione dei *Ludi mathematici*, o *Ludi, artificia et opificia mathematica*,³ intesi non come semplici passatempi o divertimenti di corte, ma piuttosto come nobile applicazione dell'ingegno umano. Al gennaio del 1716 – a pochi mesi quindi dall'arrivo a Hannover dei volumi della *Maresiana*⁴ – si datano alcune osservazioni di Leibniz sui giochi, in risposta a Pierre Rémond che gli aveva comunicato l'invio del suo *Essai d'analyse sur les jeux d'hazard*:

Les hommes ne sont jamais plus ingénieux que dans l'invention des jeux [...] C'est pourquoy j'ay souhaité qu'un homme aussi habile que vous l'êtes, Monsieur, se mit à les examiner [...] J'eusse souhaité les lois des jeux un peu mieux décrites, et les termes expliqués en faveur des étrangers et de la postérité. Je souhaiterois que vous achevas-siés tous les jeux qui dependent des nombres. [...] On trouve certaines rithmomachies dans les vieux Manuscrits, et le Duc Auguste de Wolfenbütel [...] ayant publié son livre en Allemand sur les Echecs, y a joint un tel ancien jeu.⁵

¹ *Contemplatio de Historia literaria statuque praesenti eruditionis* (1682), A VI, 4, p. 487. Il riferimento a Cusano e Finé è presente anche in un altro scritto del 1682, il *De vera proportionem circuli ad quadratum circumscriptum in numeris rationalibus expressa*, pubblicato negli *Acta Eruditorum* di Lipsia, pp. 42-46.

² Cfr. su questo punto quanto osserva A. BORST, *Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel*, cit., pp. 19-20.

³ Nella *Tabula de ordinanda Bibliotheca* [Ulm 1693 (?)], A VI, 4, p. 639, si succedono, all'interno della *Mathesis*, le sottoclassi *Ludi Mathematici*, *Steganologica* e *Artes et opificia Mathematica*. Nella contemporanea *Tabula de ordine Bibliothecae*, ivi, p. 645, si trova la diversa formulazione «*Ludi artificia et opificia Mathematica ubi et Steganologia*», presente anche nella *Idea Leibniana Bibliothecae publicae secundum classes scientiarum ordinandae*, ivi, p. 653.

⁴ Cfr. L. Hertel a Leibniz, Wolfenbüttel, 5 ottobre 1715, GWLB, LBr 398, c. 101r: «La semaine passé nous avons enfin recus les livres des reventes d'Hollande, vous disposerez Monsieur si ceux qui sont a vous attendrons votre arrivè icy, ou si on les doit vous envoyer».

⁵ Leibniz a P. Rémond de Montmort, Hannover, 17 gennaio 1716, in G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. von C. I. Gerhardt, III, Berlin, Weidmann, 1897 (Hildesheim, Olms, 1965), pp. 667-668. Rémond aveva dato alle stampe l'*Essai d'analyse sur les jeux d'hazard* nel 1708; nel 1713 ne seguì una seconda e ampliata edizione.

Esplicito è il riferimento alla *Rithmomachia*, di cui ricorda la diffusione attraverso il *Das Schach= oder König= Spiel*, pubblicato nel 1616 – sotto lo pseudonimo di Gustavus Selenus – dal duca di Wolfenbüttel August¹ e che comprende, oltre alla nota trattazione del gioco degli scacchi, la traduzione tedesca de *Il nobilissimo et antiquissimo giuoco Pythagoreo nominato Rythmomachia* di Francesco Barozzi, apparso a Venezia nel 1572 e basato sul testo di Lefèvre d'Étaples. Leibniz – che già nel 1710 aveva pubblicato una diffusa *Annotatio de quibusdam Ludis*² – conservava nella propria biblioteca anche la *Beschreibung eines vor 127. Jahren gebräuchlichen kunstreichen Spieles mit Zahlen*, illustrazione della *Rithmomachia* apparsa anonima nel 1705.³ Nel 1715 non poteva lasciarsi sfuggire l'occasione di possedere una copia della mano del celebre Finé di questo gioco matematico, convinto che «nusquam homines quam in ludicris ingeniores esse: atque ideo ludos Mathematicorum curam mereri, non per se, sed artis inveniendi causa».⁴

Oltre a questa miscellanea, dalla biblioteca di Daniel Maresius Leibniz acquistò un libro del quale era alla ricerca da anni: le *Calculationes* di Ricardus Suiseth, «denn ob er schohn gedruckt, so ist er doch rar»,⁵ e della cui edizione veneziana del 1520 – «un petit volume in folio gotique» conservato presso la Bibliothèqu du Roy di Parigi – era riuscito a ottenere, nel 1702, solo una copia manoscritta.⁶ A qualche mese di distanza dall'asta della Ma-

¹ AUGUST VON BRAUNSCHWEIG-LÜNEBURG, *Das Schach= oder König= Spiel. Von Gustavo Seleno... Diese ist zu ende, angefüget, ein sehr altes Spiel, genandt Rythmo-Machia*. Lipsiae 1616 [col.:] Leipzig, Gedruckt durch Lorenz Kober. Bey Henning Groß des Jüngern zu finden.

² *Annotatio de quibusdam Ludis; Inprimis de Ludo quodam Sinico, differentiaque Schachici & Latrunculorum, & novo genere Ludi Navalis*, in *Miscellanea Beroliniensia ad incrementum scientiarum*, Berolini, sumptibus J. Chr. Papeii, 1710, pp. 21-26.

³ *Rythmomachiae Sive Arithmomachiae Ludi Mathematici ingeniosissimi Descriptiones duae ex antiquis exemplaribus nunc denuo editae. Beschreibung eines vor 127. Jahren gebräuchlichen kunstreichen Spieles mit Zahlen, aus dem Lateinischen ins Teutsche übersetzt... wiederum an den Tag gebracht von H. A. V. W., Görlitz, verlegt Johann Gottlob Laurentius, 1705. L'esemplare è legato in un volume miscelaneo registrato nel *Catalog der Leibnizschen Privat=Bibliothek und der Dubia*, cit., c. 10v (2. num.), n. 90 (GWLb: P-A 1134).*

⁴ *Annotatio de quibusdam Ludis*, cit., p. 22.

⁵ Leibniz a Rudolph Christian von Bodenhausen, Hannover, 15 (25) febbraio 1692, A III, 6, p. 273. Cfr. *Bibliotheca Maresiana*, cit., *Libri miscellanei in Folio*, p. 38, n. 591, «Raymundi Suiceti Calculator, Editus Vetus»; a margine la doppia croce leibniziana. L'esemplare oggi conservato a Hannover del *Calculator. Subtilissimi Ricardi Suiseth Anglici calculationes noviter emendatae atque revisae* – nel quale è presente, come nel volume appartenuto a Finé, il monogramma G_L – corrisponde all'edizione veneziana del 1505 (GWLb:Nm-A 7108); cfr. nel *Catalog der Leibnizschen Privat=Bibliothek und der Dubia*, c. 80v, n. 22, «Ricardi Suisethi de intent. F». La prima edizione dell'opera apparve a Padova tra il 1477 e il 1478, con il titolo di *Opus aureum calculationum*.

⁶ Cfr. François Pinsson a Leibniz, Paris, 3 giugno 1701, A I, 20, pp. 201-202. Cfr. GWLb, Ms.IV. 615, *Copie de Suiseth, tirée sur l'original de la Biblioth. du Roy contenant 73 rolles et demy d'impression gotique, chaque page a deux colonnes, au dos duquel est écrit R. Suiseth Calculator vulgo dictus, et cotté R. 219*.

resiana, le *Calculations* furono nuovamente poste sul mercato olandese, in occasione della vendita della Bibliotheca Sarraziana.¹ Il volume raggiunse il considerevole prezzo di 18 fiorini e 10 stuiver, mentre – scrive l'agente Reinerding – «dans la Meresiana je l'ai acheté pour M. de Leibnitz pour 2-2. Voici la difference d'un grand et un petit encant».² Poco più bassa fu la somma pagata da Leibniz per il volume appartenuto a Finé, pur di grande rarità nella sua composizione interna. Così commenta Hertel a proposito di questi vantaggiosi acquisti:

Hier je reçu quèque notice de la vente Sarraziana où le prix des livres a esté poussé extraordinairement [...] Les livres en Hollande sont en perpetuelle circulation [...] et on les trouve plus commodément à un prix raisonnable, dans les petites encans, que dans les grands où par les eloges annexé[s] aux livres, la curiosité et l'empressement des Bibliomanes est excité.³

L'acquisizione dei due volumi testimonia quindi non solo la profondità e la continuità dell'interesse di Leibniz per autori come Suiseth, Bovelles e Finé, ma anche la conoscenza che aveva del mercato librario, e la sua capacità di attendere le occasioni più favorevoli per «acheter des livres bons et utiles à

¹ *Bibliotheca Sarraziana, distrahenda per Abr. de Hondt, et H. Scheurleer, Bibliop. Ad diem 16. Sept. 1715. S.N. In aula magna (vulgo) de groote Zaal van t' Hof, Hagae Comitum, apud Abrah. de Hondt. Henr. Scheurleer, 1715, tra i Philosophi in Folio, pp. 54-55, n. 585, «Calculations Suiseth Anglici. Corio Turcico foliis deauratis; opus vario ingenii acumine conspicuum: quanta vero sit huiusce libri raritas disce ex eruditis, hocce exemplar ist elegantissimum».*

² J. G. Reinerding a L. Hertel, den Haag, 1 ottobre 1715, HAB, Cod. Guelf. 239.12 Extrav., c. 45v.

³ L. Hertel a Leibniz, Wolfenbüttel, 5 ottobre 1715, GWLB, LBr 398, c. 101r.

⁴ Leibniz a Friedrich Wilhelm von Görtz, Hannover, 26 gennaio 1706, GWLB, LBr II, 11, c. 19v.

LA CENSURA ROMANA E MONTAIGNE

CON UN DOCUMENTO RELATIVO
ALLA CONDANNA DEL 1676[★]

SAVERIO RICCI

SUMMARY

The interventions of Catholic ecclesiastical censorship against Montaigne have been mentioned in several critical studies, although often in a partial, fragmentary and conjectural way. Indeed, only in 2000 the first relevant documents have been published, namely the *censurae* of the *Essais* written in 1581 for the Master of the Sacred Palace, who deemed it sufficient to ask the author to correct his own works in future editions. The opening of the Archive of the Congregation for the Doctrine of Faith in 1998 produced a fresh documentation, including the *censura* (published in the appendix) that caused the unconditioned prohibition by the Congregation for the Index of Montaigne's works in 1676 (almost one hundred years after the first edition of the *Essais*). This document reveals that the prohibition was, at least partially, due to the conflict between Jansenism and libertinism in contemporary France.

L'INCIDENTE DEL 1580

L'ATTEGGIAMENTO della censura romana verso Montaigne è stato evocato
La più riprese negli studi,¹ per lo più in modo congetturale e ampliando-

★ Il documento è a cura di Caterina Fastella.

¹ Non è ovviamente il caso di fornire qui neppure un tentativo di bibliografia generale su Montaigne, come è noto molto ampia. Cfr. R. RAGGHIANI, *Introduzione a Montaigne*, Bari, Laterza, 2001, cui si deve affiancare, nel diverso genere dei contributi collettivi, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, dir. da PH. DESAN, Paris, Champion, 2004. Tra le più recenti monografie cfr. N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olshki, 2004, e G. DOTOLI, *Montaigne et les libertins*, Paris, Champion, 2006, poiché rimandano ad aspetti centrali nella presente riflessione e per ulteriore letteratura utile sul punto. Intorno al viaggio in Italia e al rapporto di Montaigne con la cultura italiana, e alla fortuna in Italia del suo pensiero, soggetti del pari legati alla questione della proibizione di Montaigne da parte della Chiesa, si tenga sempre presente *Montaigne e l'Italia*, Atti del Congresso Internazionale di Studi di Milano-Lecco (26-30 ottobre 1988), a cura di E. Balmas, Genève, Slatkine-CIRVI, 1991, cui si aggiunga M. TETÉL, *Présences italiennes dans les Essais de Montaigne*, Paris, Champion, 1992. Sul *Journal de voyage*, principale documento dell'esperienza italiana dell'autore, vd. almeno *Autour du "Journal de voyage" de Montaigne (1580-1980)*, a cura di F. Moureau, R. Bernoulli, Genève-Paris, Slatkine, 1982. Intorno al caso Montaigne per la censura cattolica, cfr. R. BERNOULLI, *La mise à l'Index des Essais de Montaigne*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», IV s., 8, 1966, pp. 4-10; J. DE FEYTAUD, *L'Eglise catholique face aux 'Essais' in Montaigne et la révolution philosophique du XVI^e siècle*, a cura di J. Lemaire, Bruxelles, Éditions

ne solo recentemente la base documentale, il che consente oggi una riconsiderazione. Altrove e più diffusamente l'abbiamo trattato nel quadro delle indagini su censura e inquisizione romana tra Cinquecento e Seicento, con riferimento particolare al comportamento generale di quegli uffici verso la filosofia.¹ A quella sede rinviavo per il riesame più largo del primo incidente occorso a Montaigne, al principio del suo soggiorno a Roma, con l'ufficio del maestro del Sacro Palazzo, al quale furono rimessi per competenza i libri ritualmente sequestrati allo scrittore al suo arrivo, il 30 novembre 1580. Fra questi erano i primi due volumi degli *Essais* pubblicati a Bordeaux, con le debite autorizzazioni, poco prima della partenza per il *tour* che avrebbe condotto lo scrittore in Italia.

Il caso si concluse la sera del 20 marzo 1581, con la restituzione dei libri al loro autore, e con una privata e cortese esortazione all'auto-espurgazione, formulata – a dire di Montaigne, senza grande convinzione – dal maestro del Sacro Palazzo Sisto Fabri da Lucca,² sulla scorta delle censure stese da due collaboratori incaricati di esaminare gli *Essais* nella loro lingua originale, ignota al *magister* domenicano. Le censure, edite nel 2000 da Peter Godman,³ additano materia più ampia rispetto ai rilievi che Montaigne

de l'Université de Bruxelles, 1972, pp. 105-22; M. SMITH, *Montaigne and the Roman Censors*, Genève, Droz, 1981; E. BALMAS, *Montaigne et l'Inquisition*, in *Le parcours des "Essais". Montaigne 1588-1988*, Paris, Aux Amateurs du Livre, 1989, pp. 239-249; P. GODMAN, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, pp. 330-342; E. NAYA, *Censure*, in *Dictionnaire de Montaigne*, cit., pp. 146-148; DESAN, *Index*, ivi, p. 502 sg.; J.-R. ARMOGATHE, V. CARRAUD, *Les 'Essais' de Montaigne dans les archives du Saint-Office*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe*. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu, Réunis par J.-L. Quantin et J.-C. Waquet, Genève, Droz, 2007, pp. 79-96. Ringraziamo il prof. Tullio Gregory per averci segnalato quest'ultimo intervento.

¹ Cfr. S. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno editrice, 2008, capp. II e III. Rispetto alla trattazione colà offerta, in questa sede riprendiamo più sinteticamente il discorso, pubblicandosi in appendice la censura che nel 1676 fu alla base della condanna ecclesiastica degli *Essais*. L'edizione e annotazione del documento sono curate da Caterina Fastella, che lo ha già illustrato in *Roma e il Lazio nel Journal de Voyage en Italie di Michel de Montaigne*, Tesi di dottorato di ricerca in Storia e cultura del viaggio e dell'odeporica nell'età moderna verso Roma e il Lazio-Ciclo XVII (2002-2004), discussa presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere Moderne dell'Università della Tuscia il 5 aprile 2005. Ringraziamo la dott.ssa Fastella per averci voluto sottoporre una prima trascrizione del documento, che abbiamo in seguito verificata sull'originale. Successivamente alla stesura e discussione della tesi della dott.ssa Fastella è apparso il contributo di ARMOGATHE-CARRAUD, *Les 'Essais' de Montaigne dans les archives du Saint-Office*, cit., che studiano la censura del 1676 pervenendo a conclusioni diverse dalle nostre quanto alla sua interpretazione, come segnalato *infra*.

² Su Fabri cfr. il lemma in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 43, 1993, pp. 759-762.

³ Le censure sono in ACDF, Index, Protocolli C, cc. 346r-347v. Cfr. GODMAN, *The Saint as Censor*, cit., pp. 339-342.

raccoglie dalla viva voce del Fabri e riporta nel *Journal de voyage* insieme ai passaggi fondamentali di quella procedura,¹ sulla cui scorta la storiografia precedente aveva lumeggiato il caso, ma non sembrano aver trovato tutta-via eco nella letteratura più recente.²

Il 15 aprile 1581 il maestro del Sacro Palazzo e il segretario della Congregazione dell'Indice Giovan Battista Lanci avrebbero rinnovato a Montaigne l'invito a «non tener conto della censura al mio libro, nella quale certi altri Francesi li avevano avvertiti esser contenute non poche sciocchezze». Essi avrebbero così inteso rendere «onore alla mia intenzione, al mio attaccamento alla Chiesa, alle mie capacità, e tanta stima avevano della mia franchezza e coscienza che lasciavano a me il compito – quando volessi ristamparlo – di sopprimere ciò che vi trovassi di troppo eterodosso, e fra l'altro il termine ricorrente di *fortuna*».³ Un trattamento di riguardo che secondo alcuni potrebbe essere stato favorito, oltre che dai meriti letterari di Montaigne, dal provvido intervento dell'ambasciata di Francia.⁴ Fabri e Lanci («persone di grande autorità e cardinalabili») lo avrebbero ulteriormente tranquillizzato rappresentandogli come a tanti «cardinali e religiosi d'ottima fama» fosse capitato di vedersi «censurati per qualche consimile imperfezione che non costituiva in alcun modo una macchia per l'autore o per il libro preso nel suo insieme». Montaigne sarebbe stato addirittura esortato a «dare alla Chiesa il soccorso della *sua* eloquenza».⁵ Egli nel diario si scher-misce («sono le loro formule di cortesia»), ma è noto d'altra parte che fino a ben oltre la metà del Seicento gli *Essais* furono effettivamente interpretati in chiave apologetica, in ambiti di diffusa connessione tra scetticismo e fideismo.

¹ Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Viaggio in Italia*, prefaz. di G. PIOVENE, trad. di A. Cento, Bari, Laterza, 1991², pp. 151, 197 sg., 216. Secondo il *Journal de voyage*, a Montaigne sarebbe stato contestato: di aver fatto largo uso della parola fortuna (termine preguo di determinismo astrale e pertanto incompatibile con l'umano libero arbitrio) e di aver nominato poeti eretici (in *Saggi*, I, xxvi, II, xvii), di aver giustificato Giuliano l'Apostata (ivi, II, xix), di aver rilevato come l'orante debba sempre tener lontane, quando prega, inclinazioni viziose (ivi, I, lvi), di ritenere crudeltà le esecuzioni capitali in cui si ecceda nel tormento del condannato (ivi, II, xi e xxvii), e che si dovessero educare i fanciulli a fare di tutto (ivi, I, xxvi), «ed altre simili cose», che Montaigne tralascia di precisare.

² I più recenti NAYA, *Censure*, in *Dictionnaire de Montaigne*, cit., pp. 146-148, e DESAN, *Index*, ivi, p. 502 sg., non aggiungono molto rispetto a quanto ricostruito o discusso in BERNOULLI, SMITH e BALMAS ed ignorano, al pari di DOTOLI, *Montaigne et les libertins*, cit., e di ARMOGATHE-CARRAUD, *Les 'Essais' de Montaigne dans les archives du Saint-Office*, cit., che pure hanno il merito di riferire di un documento che nel 1600 segnala una ripresa di interesse degli uffici censori romani per Montaigne, ma in relazione alla edizione italiana curata nel 1590 da Naselli, nonché della censura del 1676, la pubblicazione delle censure del 1581 curata da GODMAN, *The Saint as Censor*, cit.

³ MONTAIGNE, *Viaggio in Italia*, cit., p. 216.

⁴ Cfr. G. NAKAM, *Montaigne. La Manière et la Matière*, Paris, Champion, 2006, p. 144.

⁵ MONTAIGNE, *Viaggio in Italia*, cit.

Il confronto tra le censure originali e i passi cui esse si riferiscono documenta, almeno su alcuni punti, il pregiudizio o la zelante forzatura, il fraintendimento o i limiti obiettivi dei revisori.¹ Ma gli *Essais*, benché lontani dall'apparire, nel contesto del 1581, opera eretica, sarebbero tuttavia potuti rientrare almeno nella categoria degli scritti solo *obiter* eretici, erronei o superstiziosi, per i quali la regola VIII dell'Indice del 1564 prevedeva divieto fino a espurgazione.² Il lavoro della censura non mise invece capo, come in altri casi, a decreti di proibizione. Certo l'Italia sarebbe stata in parte 'immunizzata' dal rischio di una interpretazione irreligiosa di Montaigne, a motivo della traduzione degli *Essais*, mutila e addomesticata, procurata nel 1590 a Ferrara da Girolamo Naselli, sotto il titolo *Discorsi morali, politici, et militari*,³ della quale non è però dimostrata la dipendenza da una censura ecclesiastica. Eppure chi avesse messo le mani sulla edizione francese dell'opera, e più tardi anche in altra lingua, nella penisola come dovunque nel mondo cattolico, avrebbe potuto leggerla liberamente. Fino al decreto che l'Indice avrebbe emanato nel 1676, gli *Essais* non conobbero infatti che l'interdizione senza appello pronunciata a Ginevra dalle autorità calviniste nel 1602, come di libro formante gli uomini all'ateismo.⁴

LA CONDANNA DEFINITIVA DEL 1676

Molti anni dopo la proibizione ginevrina, il 28 gennaio 1676, regnante Clemente X Altieri, la Congregazione dell'Indice emise condanna definitiva degli *Essais*. L' iniziativa è stata interpretata da Bernoulli come una risposta della Chiesa al relativismo dell'autore, dettata dalla polemica sulla adattabilità dei riti cattolici alle missioni extraeuropee, divampante fra gesuiti, domenicani e francescani.⁵ Lo studioso aveva ricevuto dalla Santa Sede, nel novembre 1966, una trascrizione del decreto di proibizione, ora leggibile

¹ Per un esame delle censure pubblicate da Godman e una comparazione con le analisi condotte in letteratura sulla base dei soli ricordi di Montaigne cfr. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi*, cit., cap. II.

² Cfr. *Index des livres interdits*, Dir. J. M. De Bujanda, Sherbrooke, Centre d'Etudes de la Renaissance-Éditions de l'Université de Sherbrooke-Genève, Droz, 1984-2002, 11 voll., vol. VIII, 1990, *Index de Rome 1557, 1559, 1564*, p. 817 sg.

³ Sulla traduzione di Naselli vd. R. CAMPAGNOLI, G. Naselli primo traduttore italiano di Montaigne, «Studi Francesi», XVI, 1972, pp. 214-231; A. M. RAUGEI, *L'onesta infedele: ancora sulla traduzione degli «Essais» di Girolamo Naselli*, in *Montaigne e l'Italia*, cit., pp. 35-66; M. TETÉL, *Idéologie et traductions de Girolamo Naselli à John Florio*, «Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum», VII, 1995, pp. 169-182.

⁴ Sulla censura e proibizione degli *Essais* a Ginevra tra il 1595 e il 1602 vd. F. GIACONE, *Gli 'Essais' di Montaigne e la censura calvinista*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLVIII, 1986 pp. 671-699.

⁵ Cfr. BERNOULLI, *La mise à l'Index des Essais de Montaigne*, cit., p. 9; vd. *Index des livres interdits*, Dir. J. M. De Bujanda, cit., vol. XI, 2002, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, p. 630.

nella raccolta dei *Diari* della Congregazione dell'Indice. Rispetto all'originale oggi consultabile, nella citazione fornita da Bernoulli risulta omissso il nome del revisore incaricato di censurare l'opera, un nome che in tempi recenti, grazie all'apertura agli studiosi dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha permesso di risalire al testo della censura sulla cui scorta la Congregazione dell'Indice assunse la sua decisione, che nel decreto non riceve, come in genere accadeva, alcuna motivazione.¹ Firmato dai cardinali Paoluzzo Altieri, prefetto della Congregazione, Pietro Ottoboni, Francesco Albizzi, Giacomo Franzoni, Decio Azzolini (il sodale di Cristina di Svezia), Niccolò Acciaioi e Pietro Basadona, vista la censura del francescano Antonio Gillius, il decreto dispone che «il libro in lingua francese, intitolato i Saggi di Michele signore di Montaigne» sia «proibito dovunque e in qualunque lingua stampato, e in procinto di esserlo».²

La censura stesa da Gillius, consultore dell'Indice e qualificatore del Santo Uffizio, fin qui, a quanto pare, inosservata e inedita –³ sì che ancora recentemente si è immaginato che «probablement à Rome, quelque part, à la Bibliothèque du Vatican, dorment des secrets interdits, qu'un jour nous pourrions pénétrer»,⁴ ovvero le ragioni della condanna del 1676 – illumina le motivazioni immediate del decreto.

Con forte contrasto rispetto al comportamento tenuto nel secolo precedente da padre Fabri, il documento denuncia l'opera di Montaigne come molto sospetta di eresia e corruttrice dei buoni costumi, a causa del suo carattere licenzioso ed empio, chiedendone la proibizione.⁵ Gillius lavora sulla edizione stampata a Rouen nel 1627 da Jean Berthelin, Jacques Cailloüé e altri tipografi,⁶ e gli risulta che la prima edizione sia apparsa «ottant'anni prima». Poiché egli ha ricevuto l'incarico di censurare il testo dalla Congre-

¹ Il decreto si legge in ACDF, Index, Diari, vol. VII, c. 52v.

² Cfr. ACDF, Index, Diari, vol. VII, c. 52v: «P. F. Antonius Gillius Ordinis minimorum retulit prima vice librum lingua Gallica, cui titulus: Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne. Eminentissimi iusserunt, prohibendum, ubicunque, et in quocunque idiomate impressum, et imprimendum».

³ Si tratta della *Censura in Prolusiones Michaelis Montani*, in ACDF, Index, Protocolli RR, cc. 353r-355r, firmata da Gillius. Fanno eccezione, come accennato, ARMOGATHE-CARRAUD, *Les 'Essais' de Montaigne dans les archives du Saint-Office*. Cfr. *supra*.

⁴ Così DOTOLI, *Montaigne et les libertins*, cit., p. 136.

⁵ «Censeo», conclude Gillius, «et hoc est votum meo [sic]», «librum istum tamque multa de haeresi suspecta continentem ex uno, et bonos mores corruptentia ex alio, quocunque idiomate, et qualicunque impressione editus sit, [...] ab hac Sacra Eminentiarum Vestrarum Congregatione, esse prohibendum». Cfr. *Censura*, cit., c. 355r.

⁶ Su questa edizione, *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne, édition nouvelle enrichie d'annotations en marge...*, Rouen, Chez Jean Berthelin dans la Cour du Palais, 1627, procurata da vari tipografi, fra i quali il Jacques Cailloüé che viene menzionato nella censura di Gillius, cfr. PH. DESAN, *Montaigne dans tous ses états*, Fasano, Schena, 2001, p. 162.

gazione dell'Indice il 3 settembre 1675 (altro dato fin qui ignoto; ed è probabile che entro quell'anno Gillius abbia ultimato il suo lavoro, presentato in Congregazione al principio del seguente), egli allude evidentemente alla edizione postuma di Parigi del 1595, e sembra ignorare le precedenti.¹

Gillius accusa in primo luogo Montaigne, a proposito di un detto di Solone commentato in *Saggi*, I, III, *I nostri affetti vanno oltre noi stessi*, e di un passaggio letto in *Saggi*, I, XX, *Filosofare è imparare a morire*, di sostenere apertamente, «contra fidem Catholicam», e in violazione dei deliberati del Concilio V Lateranense, che l'aveva definita «haeretica», la dottrina filosofica della mortalità dell'anima personale, in accordo con numerosi pensatori greci e latini: «è questa l'opinione di Talete di Mileto, Democrito, Empedocle, Anassagora, Eraclito, Protagora, Ippocrate, e Galeno, e dei Cinici e degli Epicurei, e di Lucrezio, Zenone e degli altri pagani che impugnano o negano l'immortalità dell'anima». Con questi Montaigne, ad avviso di Gillius, concorda, rinnovando anche «l'eresia degli arabi» e di altri eretici («Tertullianisti e Luciferiani»), esplicitamente dannata da Leone X nel V Concilio Lateranense con la bolla *Apostolici regiminis* del 19 dicembre 1513,² che, tra le altre misure, richiamando il Concilio di Vienne e la sua dichiarazione sulla dottrina dell'anima come *forma corporis* quale unica ortodossa,³ condannava

¹ Cfr. *Censura*, cit., c. 353r. La decisione di affidare la censura a Gillius si legge in ACDF, Index, Diari, vol. VII, c. 52^r: «Expositus fuit examini liber Michaelis Montani lingua Gallica, inscriptus: Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne. Eminentissimi Domini iusserunt prima vice referendum a P. F. Antonio Gillio Ordinis minimorum». Stando a questo documento, sembra che un primo esame tenuto forse da un non precisato membro della Congregazione abbia comportato la decisione di incaricare Gillius di un vaglio approfondito.

² Per il passaggio della bolla che qui interessa cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXXII, Paris, Welter, 1902, coll. 841-843: «Cum itaque diebus nostris [...] antiquus humani generis hostis nonnullos perniciosissimos errores [...] superseminare et augere sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum, id esse asseverant, contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus; et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicitis recordationis Clementis papae V praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. [...] Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus districte praeciendi mandamus ut cum philosophorum principia aut conclusiones in quibus a recta fide deviare noscuntur auditoribus suis legerint seu explanaverint, quale hoc est de animae mortalitate aut unitate et mundi aeternitate ac alia huiusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis Christianae omni conatu manifestum facere».

³ Per la dichiarazione di Vienne cfr. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, cit., t. XXV, Venetiis, apud Antonium Zattam, 1782, col. 411: «Porro doctrinam omnem seu positionem tenere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis,

le teorie alessandriste e averroiste sull'anima insegnate in particolare dai filosofi aristotelici.¹ L'aperta irreligione di Montaigne si rinnoverebbe secondo Gillius anche nella critica delle 'superstiziose' cerimonie funebri (sempre in proposito del saggio I, III).

Per far ricadere il primo dei due luoghi citati nella fattispecie prevista da quella bolla, il censore sembra alterarne il senso nella traduzione dal francese in latino dei brani riprovati, procurata per intelligenza dei cardinali censori.

Montaigne, che sta commentando la preoccupazione dei viventi per la propria reputazione dopo la morte, per i propri funerali e la propria tomba, non afferma, ripetendo il detto di Solone riferito da Erodoto («prima che [un uomo] sia morto bisogna sempre evitare di dirlo felice») e interpretato da Aristotele,² che, come traduce invece in latino il censore, «Soloni, neminem nisi post mortem beatum dicenti apposite, apteque responderetur, neminem ergo usquam fore beatum, cum nemo beatus sit nisi post mortem, et post mortem nihil supersit [corsivo nostro]»;³ ma piuttosto che «sarebbe meglio per Solone dire che mai un uomo è dunque felice, *poiché non lo è se non quando non è più* [corsivo nostro; nell'originale francese: «jamais homme n'est donq heureux, puis qu'il ne l'est qu'après qu'il n'est plus»]:⁴ nel

aut intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam sacro approbante concilio reprobamus: definientes, ut si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se, et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus».

¹ Cfr. *Censura*, cit., c. 353v. Trad. it. nostra. Sulla bolla del 1513, i suoi precedenti medievali e la sua efficacia successiva cfr. F. GILBERT, *Cristianesimo, umanesimo e la bolla «Apostolici regiminis» del 1513*, «Rivista storica italiana», LXXIX, 1967, pp. 976-990; J. MONFASANI, *Aristotelians, Platonists and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy*, «Renaissance Quarterly», 46, 1993, pp. 247-276, e la nutrita bibliografia finale, ora in IDEM, *Greeks and Latins in Renaissance Italy. Studies on Humanism and Philosophy in the 15th Century*, Aldershot, Hampshire-Burlington, Ashgate-Variarum, 2004, cap. x.; E. A. CONSTANT, *A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici regiminis*, «The Sixteenth Century Journal. The Journal of Early Modern Studies», XXXIII, 2002, pp. 353-379; F. BERETTA, *Censure théologique et pensée philosophique. Moments de la réception du décret Apostolici regiminis (1513)*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XLVIII, 2001, p. 267 sg., quale introduzione ai contributi di A. SEGONDS, *Le retour en Italie de Giordano Bruno «philosophe»*, pp. 269-80, M.-P. LERNER, *Vérité des philosophes et vérité des théologiens selon Tommaso Campanella o.p.*, pp. 281-300, e F. BERETTA, «*Omnibus Christianae, Catholicaeque Philosophiae amantibus D.D.*». *Le Tractatus syllepticus de Melchior Inchofer, censeur de Galilée*, pp. 301-25; e infine S. LANDUCCI, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Milano, Feltrinelli, 2006.

² Cfr. ERODOTO, *Le storie*, 1.31.1., e ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I (A) 10, 1100a 10-1101a 21. Sulla discussione del detto solonico in Aristotele vd. T. H. IRWIN, *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», II, 1985, pp. 89-124.

³ *Censura*, cit., c. 353r.

⁴ Cfr. il testo originale in M. DE MONTAIGNE, *Oeuvres complètes, texte établis par A. Thibau-*

senso che la morte taglia ogni relazione con il mondo terreno, e introduce a una condizione definitiva che non ha rapporto con le occupazioni e i rovesci mondani; cosa ben diversa dal dire, come fa dire il censore a Montaigne, che dopo la morte «*nihil superest*», nel senso della mortalità dell'anima; e gettando sull'autore anche un sospetto di ateismo («*atheismum redolet*»).

Nel secondo luogo sotto accusa, in *Saggi*, I, xx, Montaigne scrive: «La morte è da temere meno che niente [...]. Essa non vi riguarda né da morto né da vivo: vivo perché esistete; morto per il fatto che non esistete più». ¹ Qui Gillius traduce correttamente il passo in latino («*mors nos nive vivos nive mortuos tangit vivos, quia sumus, mortuos, quia non sumus*»), ² ma è difficile ravvisare in esso netta consonanza con le dottrine filosofiche della mortalità dell'anima.

Nelle celebri pagine di *Filosofare è imparare a morire* la riflessione si alimenta esplicitamente di sapienza pagana, epicurea, lucreziana e stoica in particolare, eppure declinata in una prospettiva cristiana. ³ Noncurante di questo, Gillius punta l'indice contro la letteralità del passo citato, che può dissolvere l'opportuno timore della morte come momento del transito all'eterno castigo o al premio eterno, e pertanto sciogliere l'uomo dalla fede e dall'aspettativa dell'aldilà e dalla tensione verso l'emendazione e la pietà. Ma non può certo dirsi che Montaigne stia qui dimostrando filosoficamente la mortalità dell'anima personale. Anzi, occorre evidenziare che proprio a giorno come egli è delle posizioni mortaliste, egli asserisca piuttosto l'impossibilità di una solida discussione filosofica intorno alla natura dell'anima, e che si possa concludere in modo necessario o per la sua mortalità, o per la sua immortalità. L'immortalità in particolare «non è dottrina di natura e della nostra ragione», proclama; non sono «i filosofi» a poterne fare certi gli uomini, ma «Dio solo, e la fede». ⁴

Tale asserzione si colloca, nella *Apologia di Raimondo Sebond*, nel contesto di una critica schiettamente scettica delle tre idee metafisiche fondamentali di Dio, del mondo e dell'anima personale. La «più verisimile delle opinioni dei filosofi», scrive Montaigne, è che l'anima stia al corpo come «il noc-

det et M. Rat, Paris, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 93, e la trad. it. in MONTAIGNE, *Saggi*, cit., vol. I, p. 30 sg. Così recita il testo anche nella edizione: *Les Essais de MICHEL SEIGNEUR DE MONTAIGNE, édition nouvelle enrichie d'annotations en marge*, cit. sopra, alla n. 20, p. 10, adoperata da Gillius. Un esemplare è custodito nella Biblioteca Trivulziana di Milano (ringraziamo la dott.ssa Marina Litrico della Biblioteca per il cortese riscontro della citazione).

¹ MONTAIGNE, *Saggi*, cit., vol. I, p. 112. L'edizione francese di Rouen del 1627, cit., p. 62., reca: «La mort est moins à craindre que rien [...]. Elle ne vous concerne ny mort ny vif. Vif, parce que vous estes: Mort, parce que vous n'estes plus».

² *Censura*, cit., c. 353v.

³ MONTAIGNE, *Saggi*, cit., vol. I, p. 109: «La nostra religione – intona Montaigne – non ha avuto alcun più sicuro fondamento umano, che il disprezzo della vita [...]. La morte è principio di un'altra vita».

⁴ Cfr. *op. cit.*, vol. II, p. 244.

chiero governa la propria nave», un calco dal *De anima* di Aristotele [II (B), 1-2, 413 a], ma definizione antitetica alla soluzione scolastica (anima come *forma corporis*) del «velame di parole e significati difficili e non intelligibili» che lo Stagirita ha «lasciato ai suoi seguaci da discutere», fra i quali quegli aristotelici padovani che Montaigne ben conosce.¹ Nei termini offerti dalla filosofia, l'«immortalità dell'anima [...] è la parte del sapere umano trattata con più riserva e più dubbio». E questa «convinzione dell'immortalità delle nostre anime» è resa «giusta e chiara» non dalle inadeguate ragioni degli uomini, punite e umiliate da Dio nella «confusione della torre di Babele», ma «dalla lampada della sua grazia».²

Evidentemente secondo Gillius questa posizione contrasta con la *Apostolici regiminis*: «intorno alla immortalità dell'anima [i filosofi] sono tenuti a rendere evidente con ogni sforzo la verità della religione cristiana», imponeva la bolla, decretando, per coloro che avessero in ciò mancato, l'imputabilità di eresia.³ Protesterebbe Montaigne: si è tenuti a richiamarsi solo a ciò che si tiene per «fede». Ma invece per Gillius come per i filosofi e teologi scolastici, chi sostiene che solo la fede rende certi della immortalità può essere accusato, proprio sulla scorta della bolla del 1513 (e della dichiarazione di Vienne), di dedurne che le dimostrazioni razionali prodotte in suo favore non concludono, e vanificare costruzioni tomistiche e pronunce conciliari. Secondo Melchior Cano, per esempio, e proprio nei termini della *Apostolici regiminis*, «costituisce errore, per non dire eresia, insegnare che non si può dimostrare l'immortalità dell'anima con ragioni naturali [...]. È pericoloso e temerario, per non aggiungere altro, sostenere che finora non è stato trovato nessun argomento che dimostri l'immortalità dell'anima».⁴

Con meno problematiche ragioni, Gillius sostiene ancora, rinnovando in parte le censure del 1581, che Montaigne afferma, nel *Della forza dell'immaginazione* (Saggi, I, XXI), che sia le visioni e le estasi dei santi, sia le imposture diaboliche comportano alterazioni dell'immaginazione. Lo accusa inoltre, con riferimento ad altrettanti luoghi degli *Essais*, di non aver usato espressioni riguardevoli verso le mortificazioni corporali e i sacrifici materiali sopportati da santi e uomini di Chiesa, come Carlo Borromeo, e verso il *fiat*

¹ Cfr. MONTAIGNE, *Saggi*, cit., vol. II, pp. 236, 242. Cfr. sul punto, anche in riferimento ai rapporti fra Montaigne e l'aristotelismo padovano, N. PANICHI, *Tra Mercurio e Saturno. L'immaginazione passeggera*, Introduzione a M. DE MONTAIGNE, *L'immaginazione*, Firenze, Olschki, 2000, pp. VII-CXXVI, alle pp. XXIX, XXXVIII; e EADEM, *I vincoli del disinganno*, cit., p. 141. Vd. H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1971², pp. 361-458.

² Cfr. MONTAIGNE, *Saggi*, cit., vol. II, p. 243.

³ Cfr. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, cit., vol. XXXII, col. 842, trad. it. nostra.

⁴ Cfr. MELCHIORIS CANI *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanticae, Mathias Gastius, 1563, p. 518 b.

voluntas tua del *Pater noster*; e ancora, di infangare la memoria di alcuni pontefici, ricordandone gesta non edificanti; di dilettersi degli scritti erotici di Boccaccio, Rabelais e Jean Second; di compiacersi di poesie e detti osceni di autori pagani e di professare il libero amore. Ma è evidente che il punto della immortalità dell'anima, che si pretende negata da Montaigne, costituisce il motivo principale della proibizione.¹

Il 22 giugno 1676 la Congregazione dell'Indice stabilì di inserire la condanna decisa il 28 gennaio in un «catalogum» di venti libri recentemente esaminati e trasmessi dal Santo Uffizio; il relativo bando a stampa fu pubblicato e affisso nei luoghi consueti di Roma il 17 luglio. «*Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne*» vi appaiono proibiti dovunque e in qualunque lingua editi.² Il che dissolve anche quella «*petite énigme supplémentaire*» che confondeva Bernoulli, il quale non sapeva spiegarsi perché negli Indici del 1756 e del 1887 il divieto degli *Essais* fosse datato al 22 giugno, e in quelli del 1900 e del 1930 al 28 gennaio 1676.³ La formula adoperata nel diario della seduta (libri «*propter mox recensitos, transmissos a Sacra Congregatione S. Officii*») lascia ritenere che anche l'opera di Montaigne, come le altre per le quali si provvedeva, fosse stata esaminata e vietata dal Santo Uffizio, e che l'Indice si limitasse a recepire e pubblicare il divieto, secondo una prassi non inconsueta, avendo il Santo Uffizio conservato e per certi aspetti ribadita e accresciuta nel tempo la sua competenza anche sulla circolazione libraria e le relative proibizioni e licenze, competenza più antica di quella sistematicamente esercitata, con l'aggiornamento dell'Indice e la pratica espurgatoria, dalla più giovane Congregazione dell'Indice, istituita nel 1571.⁴ Peraltro, tre

¹ Cfr. *Censura*, cit., cc. 353v-355r. Vd. su questi punti le annotazioni al testo edito in appendice. ARMOGATHE-CARRAUD, *Les 'Essais' de Montaigne dans les archives du Saint-Office*, cit., sembrano non prendere in considerazione il punto, molto grave e collocato in primo piano dal censore, dell'immortalità dell'anima, a giudizio di Gillius negata da Montaigne, e individuano piuttosto nelle censure di carattere 'morale', che certo contribuirono a ispirarlo, la ragione fondante del divieto adottato dalla Congregazione dell'Indice.

² Per la decisione del 22 giugno 1676 relativa al «*catalogum librorum prohibitorum*» cfr. ACDF, Index, Diari, vol. VII, cc. 53v-54r: il segretario della Congregazione Giacomo Ricci chiede alla stessa se intende pubblicare il detto elenco di libri vietati. «*Eminentissimi Domini iusserunt, legi catalogum. In quo, propter mox recensitos, transmissos a Sacra Congregatione S. Officii, continebantur sequentes libri: [...] Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne, ubique, et quocunque idiomate impressus, et imprimendus [...]. Omnibus auditis, Domini Cardinales iusserunt, catalogum imprimi*». Vd. il bando del decreto in Biblioteca Casanatense, Per. est. 18/13. 482. Il divieto di Montaigne sarà quindi recepito nell'*Index librorum prohibitorum* Innocentii XI. *Pontificis Maximi Iussu editus*, Romae, Ex Typographia Rev. Cam. Apost., 1681, p. 91.

³ Cfr. BERNOULLI, *La mise à l'Index des Essais de Montaigne*, cit., p. 6.

⁴ Su questi aspetti cfr. in generale, anche per ulteriore bibliografia, V. FRAJESE, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006, in partic. il cap. IV della Parte II.

dei nove cardinali membri del Santo Uffizio in quel momento (Ottoboni, Albizzi, Azzolini) appartenevano anche alla Congregazione dell'Indice, e la collaborazione fra le due Congregazioni era stretta.

Per quanto riguarda la proibizione di Montaigne, benché decisa sulla base della censura formulata da un qualificatore del Santo Uffizio quale Gillius, questa fu commissionata dalla Congregazione dell'Indice, per suo consultore Gillius la firmò («*Sacrae Indicis Congregationis Consultor*»),¹ e letta la quale la Congregazione dell'Indice adottò in autonomia il divieto. I verbali dell'Indice fin qui citati depongono in favore di una germinazione del caso davanti a questa Congregazione, nel settembre 1675. Con il che non si può escludere che ulteriori ricerche lascino emergere che una discussione intorno a Montaigne sia nata nel Santo Uffizio, o contestualmente nelle due Congregazioni.

Quanto alla scelta della persona cui fu affidata la censura, essa fu legata, come apparirà chiaro più avanti, oltre che alla sua conoscenza della lingua francese, anche alla sua dimestichezza con la letteratura francese più recente, incluso il dibattito giansenista.

IL CONTESTO DELLA CONDANNA

A questo punto è importante cercare di appurare cosa abbia per così dire riorientato l'atteggiamento della censura romana verso il libro che nel 1581 il maestro del Sacro Palazzo aveva lasciato circolare indisturbato, e che tale, inoltre, era rimasto per tanti decenni.

Colpisce che Gillius asserisca in esordio che gli *Essais* riemergono al suo tempo dopo prolungato oblio («questo libro, che era rimasto a lungo nei suoi nascondigli»),² poiché questo contraddice l'idea che la Congregazione abbia inteso colpire un libro molto diffuso. E gli *Essais* infatti sono davvero un tale libro, e da tempo. In Francia, fino al 1669, si erano contate ben trentacinque edizioni. In Inghilterra l'ampia fortuna dell'opera era cominciata con l'edizione inglese curata da John Florio nel 1603. In Italia, territorio che interessa più da vicino la Congregazione dell'Indice, dopo la manipolazione di Naselli, si era avuta nel 1633, a Venezia, per i tipi di un editore tanto importante quanto Marco Ginammi, la traduzione di Girolamo Canini,³ cui

¹ Cfr. *Censura*, cit., c. 355r.

² *Censura*, cit., c. 353r: «qui diu in suis jacuerat latebris».

³ *Saggi di MICHEL SIGNORE DI MONTAGNA, ovvero Discorsi, naturali, politici, e morali. Trasportati dalla lingua Francese nell'Italiana. Per opera di Marco Ginammi*, Venezia, Marco Ginammi, 1633. Sulla edizione Ginammi cfr. E. BALMAS, *Girolamo Canini traduttore di Montaigne*, in *Montaigne e l'Italia*, cit., pp. 23-34; B. WOJCIECHOWSKA BIANCO, *Le ragioni culturali della traduzione dell'«Apologia»*, in *op. cit.*, pp. 195-210; e RAGGHIANI, *Introduzione a Montaigne*, cit., pp. 106-108; RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi*, cit., cap. III. Su Ginammi vd. la voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. 55, 2000, pp. 1-3.

era succeduta, l'anno dopo, la separata versione della *Apologia di Raimondo Sebond*.¹ Ma questa edizione appare troppi anni prima della condanna del 1676 per averne potuto costituire prossima ragione.

Sembra più probabile che sull'atteggiamento delle Congregazioni romane, e in particolare sul giudizio di Gillius, abbia influito la ormai prevalente lettura libertina di Montaigne, largamente attestata anche nella letteratura giansenista del pari sorvegliata da Roma (e da Gillius in particolare), in tempi, tra l'altro, di forte *revival*, nella filosofia europea, di tendenze atomistiche ed epicuree, che apparivano mediate anche dalla nuova filosofia di Descartes, messa all'Indice nel 1663.²

È stato recentemente sostenuto, sulla base della tesi di una forte continuità tra i libertini e Montaigne, che la condanna del 1676 dovrebbe essere collocata nel contesto offerto dagli attacchi dei giansenisti contro l'eredità dello scrittore.³ L'uso libertino degli *Essais*, e l'allarme per quell'uso lanciato negli ambienti pascaliani e giansenisti, sono fenomeni noti,⁴ ed è parso che proprio la diffusione e l'influenza degli *Essais* negli ambienti libertini abbiano riattizzato la preoccupazione della censura romana per quest'opera.⁵

Il consulto di Gillius documenta ora la connessione tra la mutata reputazione di Montaigne in Francia e l'atteggiamento della censura romana. Ma il quadro è anche più ampio, poiché denota l'ansiosa risposta di Roma agli sviluppi più freschi della filosofia europea. Appena tre anni prima della condanna degli *Essais*, nell'ottobre 1673, il Santo Uffizio ha intimato per esempio a tutte le inquisizioni periferiche italiane di vietare la stampa di qualunque opera sostenesse la composizione *ex atomis* dei corpi fisici.⁶

Sempre con riferimento al contesto francese, la messa all'Indice delle *Lettres provinciales* di Pascal (1657), provocata dalla difesa del giansenismo e dall'attacco ai gesuiti che contenevano,⁷ è coeva alla critica che l'autore

¹ Cfr. *Apologia di Raimondo di Sebona. Saggio di MICHEL SIGNOR DI MONTAGNA. Nel quale vi tratta della debolezza, et incertitudine del discorso humano. Trasportato dalla lingua Francese nell'Italiana per opera di Marco Ginammi*, Venezia, Marco Ginammi, 1634.

² Cfr. J.-R. ARMOGATHE, V. CARAUD, *La première condamnation des Oeuvres de Descartes, d'après des documents inédites aux Archives du Saint-Office*, «Nouvelles de la République des Lettres», II, 2001, pp. 103-137.

³ Cfr. DOTOLI, *Montaigne et les libertins*, cit., p. 136.

⁴ Sul passaggio dall'uso apologetico degli *Essais* alla loro interpretazione libertina cfr. DE FEYTAUD, *L'Eglise catholique face aux «Essais»*, in *Montaigne et la révolution philosophique du XVI^e siècle*, a cura di J. LEMAIRE, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972, pp. 105-122: pp. 111-117, e ora più ampiamente DOTOLI, *Montaigne et les libertins*, cit., capp. I e X, anche per ulteriore letteratura.

⁵ Cfr. DESAN, *Index*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., p. 502 sg.

⁶ Cfr. J.-R. ARMOGATHE, *Physique cartésienne et eucharistie dans les documents du Saint-Office et de l'Index romain (1671-1676)*, «Nouvelles de la République des Lettres», II, 2005, pp. 8-24.

⁷ Cfr. *Index des livres interdits*, Dir. J. M. De Bujanda, cit., vol. XI, 2002, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, p. 685.

muove a Montaigne nell' *Entretien avec M. de Sacy sur la lecture d' Epictète et de Montaigne* (risalente al 1655, ma edito solo nel 1728). Qui il filosofo addita negli *Essais* – che pure costituivano una delle sue fonti più importanti – un pericoloso legame fra scetticismo ed epicureismo, incompatibile con la pietà cristiana e alimento del libertinismo: il dubbio di Montaigne distrugge tutto ciò che passa per più certo fra gli uomini.¹

Negli anni seguenti, in Francia, la reazione giansenista e più in generale cattolica alla fortuna 'libertina' di Montaigne venne accentuandosi, e diventò pubblica. Nella *Logique de Port Royal ou l'Art de penser* (seconda edizione del 1664) Antoine Arnauld e Pierre Nicole lo dipingevano come un esibizionista che non ha ritegno di scrivere dei suoi vizi senza detestarli, e sembravano quasi esortare le autorità a vietarne gli scritti, pieni di massime «epicuree ed empie». Nel 1669, predicando davanti alla corte, Jacques-Bénigne Bossuet accusava Montaigne di essere un «libertino». Ancora una volta Pascal, nelle *Pensées* (1670), non perdona a Montaigne proprio il suo sentimento della morte, che gli sembra tutto pagano: «I difetti di Montaigne sono grandi. Parole lascive; e questo sarebbe poco, nonostante il parere di De Gournay. Credulone [...]. Ignorante [...]. I suoi sentimenti sul suicidio volontario, sulla morte. Ispira un disinteresse per la propria salvezza [...]. Poiché il suo libro non era fatto per alimentare la pietà, egli non era obbligato alla pietà, però si è sempre obbligati a non distogliere dalla pietà [...]. non si possono scusare i suoi sentimenti completamente pagani sulla morte». E gli contesta tanto di disperare di una comprensione razionale della natura dell'anima, quanto la da lui postulata adesione dei popoli alle proprie leggi solo 'per consuetudine', indipendentemente dal loro grado di 'verità'.²

Nella *Recherche de la Vérité* del 1674, che più tardi, nel 1709, come altra parte della sua produzione, sarà a sua volta colpita dalla Congregazione dell'Indice,³ Malebranche mette in guardia dai pericoli provenienti da Montaigne, che negli *Essais* «rapporte les opinions les plus extravagantes des philosophes sur la nature de l'âme sans les mépriser [...] qui ne voit pas la nécessité de l'immortalité de nos âmes; qui pense que la raison humaine ne la peut reconnaître».⁴

¹ Cfr. DOTOLI, *Montaigne et les libertins*, cit., p. 141.

² B. PASCAL, *Pensieri e altri scritti*, a cura di G. Auletta, Milano, Mondadori, 2003, fr. 63 e 65, p. 136 sg. Altre critiche a Montaigne alle pp. 145, 234, 423.

³ Sulle proibizioni degli scritti di Malebranche, intervenute tra il 1690 e il 1714, cfr. G. COSTA, *Malebranche a Roma. Documenti dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*, Firenze, Olschki, 2003.

⁴ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, in *Oeuvres*, a cura di G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, 1979-1992, 2 voll., vol. 1, p. 283. Cfr. su questi punti RAGGHIANI, *Introduzione a Montaigne*, cit., pp. 89-92, e DOTOLI, *Montaigne et les libertins*, cit., pp. 20-22, 30-32, 136-146.

Probabilmente al corrente di tanta avversione di cattolici francesi (e spesso giansenisti) per il 'libertinismo' di Montaigne, Gillius, che anche per dovere d'ufficio seguiva la letteratura del regno, trovò dunque quanto sembrò bastargli per classificare l'autore come un pernicioso materialista, e come autore che rinnovava devianze della tradizione aristotelica risalenti a commentatori pagani e islamici, molte volte e chiaramente condannate dalla Chiesa.

Sistemato Montaigne, egli può mettersi al lavoro su altri libri francesi, e questa volta ha fra le mani proprio quei giansenisti che Innocenzo X e Alessandro VII hanno fulminato con le bolle del 1653 e del 1656, dei quali Pascal ha tentato l'apologia, e che erano stati ed erano confutatori di Montaigne.¹ Ancora al tavolo di Gillius è infatti destinato il *dossier*² che accompagna un'operina arrivata dalla Francia, scritta da Gabriel Gerberon, ex-frate maurino molto perseguitato, editore degli scritti di Michele Baio e autore inserito, per una decina di titoli, nell'Indice dei libri proibiti.³ Si tratta di *Le Miroir de la Piété Chrestienne*, uscito sotto lo pseudonimo di Flore de Sainte Foy, a Liegi, nel '76, quasi subito condannato dalle autorità civili e religiose francesi per il suo giansenismo. L'incartamento viene trasmesso dal cardinale Alderano Cibo, segretario di Stato, al francescano Gillius, nella sua funzione di «qualificator» del Santo Uffizio, perché legga e riferisca. Il *Miroir* fu vietato nel 1678.⁴

¹ Sulla condanna del giansenismo, anche alla luce di nuovi documenti studiati in ACDP, vd. T. QUAGHEBEUR, *La pax innocentiana et la Faculté de Théologie de Louvain selon les archives du Saint-Office*, «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», LXXIV, 2004, pp. 273-343; IDEM, *La condamnation des Cinq Propositions selon les archives du Saint-Office*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», LXXXI, 2005, pp. 130-51. Sul tema cfr. in generale L. CEYSSENS, *Les Cinq Propositions de Jansénius à Rome*, «Revue d'histoire ecclésiastique», LXVI, 1979, pp. 449-501, 821-886; IDEM, *L'authenticité des Cinq Propositions condamnées de Jansénius*, in «Antonianum», LV, 1980, pp. 368-424; B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993; IDEM, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1998; IDEM, *L'autorité doctrinale de l'Eglise à l'épreuve du jansénisme*, «Revue d'histoire ecclésiastique», XCV, 2000, pp. 196-210; J. L. QUANTIN, *Port-Royal et le jansénisme du XVII^e siècle dans l'historiographie depuis Sainte-Beuve*, «Chroniques de Port-Royal», XLIX, 2000, pp. 87-119; F. BERETTA, *La Congrégation de l'Inquisition et la censure doctrinale au XVII^e siècle*, in *Inquisition et pouvoir*, sous la dir. de G. AUDISIO, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2004, pp. 41-54; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, 3 voll., vol. I, *I prelude tra Seicento e primo Settecento*.

² In ACDP, S. O., St. St., o 3-a (2).

³ Cfr. *Index des livres interdits*, Dir. J. M. De Bujanda, cit., vol. XI, 2002, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, p. 379 sg.

⁴ Il divieto del *Miroir*, e della sua *Suite*, uscita sempre a Liegi nel 1677, fu deliberato dal Santo Uffizio il 20 luglio 1678 e recepito dalla Congregazione dell'Indice (cfr. ACDP, *Index*, Protocolli RR, c. 546r; vd. *Index des livres interdits*, Dir. J. M. DE BUJANDA, cit., vol. XI, 2002, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, p. 380).

Ma sono della mano di Gillius soprattutto le ordinate censure¹ al *Nouveau Testament de nostre seigneur Jésus-Christ*, ovvero il Vangelo di Port-Royal, la Vulgata tradotta in francese in ambito giansenista, rivista da Arnauld, Nicole e altri portroyalisti, e detto anche il Vangelo di Mons, per essere lì apparso nel 1667. Gillius ne esamina l'edizione uscita a Bruxelles nel 1675, che viene messa all'Indice nel 1679,² poco dopo che il Parlamento della Provenza lo ha condannato al rogo, insieme al libretto di Gerberon. Al frate che era riuscito a 'incastrare' Montaigne toccò anche di sfilare dalle mani di quanti in Francia erano fra i più severi critici degli *Essais* il 'loro' Vangelo.

¹ *Censura in novum Testamentum Gallicum Bruxellis impressum 1675*, in ACDF, S.O., *Censura Librorum*, 1679 (8).

² Cfr. *Index des livres interdits*, Dir. J. M. De Bujanda, cit., vol. XI, 2002, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, p. 873. Il divieto del Vangelo di Mons fu anch'esso deliberato dal Santo Uffizio e recepito dall'Indice (cfr. ACDF, Index, Diari, vol. VII, c. 72v) il 13 giugno 1679. Nella stessa data (cfr. c. 74r) Gillius riferì davanti alla Congregazione dell'Indice intorno alla *Histoire du Grand Schisme d'Occident* del gesuita gallicano Louis Maimbourg del 1678, proibita infine *donec corrigatur* dal Santo Uffizio il 23 maggio 1680, e per tale registrata dall'Indice (cfr. *Index des livres interdits*, vol. cit., p. 571).

APPENDICE

A cura di Caterina Fastella

Censura in Prolusiones Michaelis Montani.¹

Qui diu in suis jacuerat latebris, prodit in lucem non suam, armatus gemina face, liber iste, Eminentissimi Patres, impietate ut auferat fidem, impudicitia, ut mores corrumpat, quem et ego, ut iussistis, sagaci examine perlegendo, discussi, ipsumque modo, quasi graphice delineatum, Eminentiarum Vestrarum obtutibus exstat, qui condelectantur brevitate, et sine confutatione, toto pectore, obicere nitor.

Habet in primis liber iste, pro suo titulo Prolusiones, pro suo authore, Michaellem Montanum, gallum Gasconem, idiomate gallico prout editus, ita et impressus est Rothomagi apud Iacobum Cailloüe, anno Domini 1627, editione nova, caeteris, quae octoginta abhinc retro annis prodierint, ut ex praefatione colligitur, auctiore et locupletiore; totum opus, in tres libros, sub isto volumine partitur author et explicit, lasciviis et obscuritatibus, ita suffarcatum, ut, Ethnicorum, maxime impudici Martialis, congestis in unum stercoribus, armatam veluti, animatamque inde conflaverit, excitaveritque Venerem, suis adeo nativis effigiatam coloribus, ut in lubricos saevientem amplexus, turpia suadentem facinora, et ad meretricios pertrahentem thalamos, ipsissimam Venerem cernere, haud absimile aliquid crederetis.

Insuper et parum ducit terram suis temerasse lasciviis si coelo pepercerit; utque et terrae et coelo invisus evadat, utrique manus invicte tentat.

Et primo contra fidem catholicam circa ~~fide~~ animorum immortalitatem Libro I fol. 10 lin. 12 dicit Soloni, neminem nisi post mortem beatum dicenti apposite, apteque responderetur, neminem ergo usquam fore beatum, cum nemo beatus sit nisi post mortem, et post mortem nihil supersit.² Haec propositio non solum haeretica est, damnata in Concilio 3° [scilic.: 5°] Lateranensi, verum et ex D. Chrisostomo Serm. 4° de providentia, atheismum redolet, dicit enim paulo ante finem idem ibidem, si nihil est post hanc vitam, ne Deus quidem est.

¹ Per confrontare la censura (custodita in ACDF, Index, Protocolli RR, cc. 353^r-355^r), firmata da «Fr: Antonius Gillius minimus S.I.C. Consultor», con i passi censurati negli *Essais* di Montaigne mi sono avvalsa della seguente edizione di quest'opera: *Les Essais de MICHEL SEIGNEUR DE MONTAIGNE*, Édition Nouvelle, Rouen, chez Robert Valentin dans la Court du Palais, 1627, che il censore informa in esordio di aver tenuto presente. L'esemplare che ho adoperato è conservato nell'Archivio Storico Civico della Biblioteca Trivulziana di Milano, che ringrazio per avermi fornito una riproduzione delle pagine utili. Nella edizione della censura ho provveduto a sciogliere alcune abbreviazioni e a normalizzare punteggiatura e uso delle maiuscole.

² Il censore cita il brano dell'*Essai* I, III, *Nos affections s'emporent au dela de nous*, che recita: «Et seroit meilleur de dire à Solon, que i'amaïs homme n'est donc heureux, puis qu'il ne l'est qu'après qu'il n'est plus» (M. DE MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 10).

³ Il censore si riferisce al brano: «[...] laissa voguer en sauveté un monde d'ennemis vivans, qui depuis leur firent bien acheter ceste importune superstition» (*op. cit.*, p. 14) e al luogo senecano ivi citato da Montaigne «Quæris quo iaceas post obitum, loco? / Quo non nata iacent» (SENECA, *Troades*, 407-408).

Et fol. 14 postquam lin. 21³ mortuorum corporum funerationes superstitionem dixerit, lin. 22 eiusdem fol. addit illud Senecae in Troade Choro 2° Traged. 3° quaeris quo jaceas post obitum loco? quo non nata jacent.

Et fol. 60 lin. 29 ait, Sicut dum nascimur omnia nobis pariter nascuntur et dum morimur omnia nobis pariter moriuntur. Par itaque dementia est, non centum annos victuros, ac non centum vixisse dolere.¹

Et fol. 62 lin. 32 addit, mors nos nive vivos nive mortuos tangit vivos, quia sumus, mortuos, quia non sumus.² Haec propositio una cum caeteris praeallata, est sententia Thaletii Milesii, Democriti, Empedoclis, Anaxagorae, Heracliti, Protagorae, Hipocratis, et Galeni, insuper et Cinicorum et Epicureorum, est et Lucretii, Zenonis aliorumque Ethnicorum animorum immortalitatem, vel impugnantium vel negantium, quibus et se aliquibus gratulari, nimisque adhaerente prodit author; sapit praeterea, imo et continet, Tertullianistarum, Luciferaniorum, Arabicorum et aliorum haeresim, in Concilio 3° [scilic. : 5°] Lateranensi per Leonem X. mum in sua bulla quae incipit Apostolici damnata et damnatissimam haeresim declaratam, et huic declarationi ego mordicus inhaereo.

Fide Catholica sic ab autore, in pupilla oculi lacessita, Ecclesiam in sanctis suis summisque Romanis Pontificibus, prophana nimis iniuriosa interposita hypothesi, laedendam aggreditur, fol. namque 66 per totum sacra prophanis immiscere condelectatur. Divinas namque exstasis, et diabolica praestigia, imaginativa, tenebrati cerebri, virtuti communiter tribuenda asserit, et expresse lin. 4a et deinceps, faeminas, puellas, seu adolescentules commemorat, quae saltando inter sabariticas saltationes virilia excinere, et in viros enascire,³ lin. 20; dicit, aliqui, Sancti Francisci cicatrices seu stigmata eidem imaginativae tribuunt, raptum exstaticum cuiusdem presbiteri, cuius meminit Coelsus, et deliquium alterius de quo Sanctus Augustinus visiones

¹ Il censore cita il brano dell'*Essai* I, xx, *Que philosopher, c'est apprendre à nous mourir*, dove l'autore afferma: «Comme nostre naissance nous apporte la naissance de toutes choses: aussi fera la mort de toutes choses nostre mort. Parquoy c'est pareille folie de pleurer de ce que d'icy à cent ans nous ne vivrons pas, que de pleurer de ce que nous ne vivions pas, il y a cent ans» (*op. cit.*, p. 60).

² Sempre dall'*Essai* I, xx, *Que philosopher, c'est apprendre à nous mourir*, Gillius cita il passo che recita: «Elle [scilic. la mort] ne vous concerne ny mort ny vif. Vif, parce que vous estes: Mort, parce que vous n'estes plus» (*op. cit.*, p. 62).

³ Il censore si riferisce all'*Essai* I, xxi, *De la force de l'imagination*, in cui l'autore racconta che: «Passant à Victry le François, ie peuz voir un homme que l'Evesque de Soissons avoit nommé Germain en confirmation, lequel tous les habitans de là ont cogneu, et veu fille, iusques à l'age de 22.ans, nommée Marie. Il estoit à ceste heure là fort barbu, et vieil, et point marié. Faisant dit-il, quelque effort en sautant, ses membres virils se produisirent; et est encore en usage entre les filles de là, une chanson, par laquelle elles s'entr'advertissent de ne faire point de grandes eniambées, de peur de devenir garçons, comme Marie Germain» (*op. cit.*, p. 66).

⁴ Il censore cita ancora dalla stessa pagina dell'*Essai* I, xxi, dove Montaigne scrive: «Les uns attribuent à la force de l'imagination les cicatrices du Roy Dagobert et de S. François. On dit que les corps s'en enlevent telle fois de leur place. Et Celsus recite d'un Prestre, qui ravissoit son ame en telle extase, que le corps en demouroit longue espace sans respiration et sans sentiment. S. Augustin en nomme un autre, à qui il ne falloit que faire ouyr des cris lamentables et plaintifs: soudain il defailloit, et s'empoytoit si vivement hors de soy, qu'on avoit beau le

sanctas et praestigia daemonum imaginatione oriri verisimile est.⁴ et has propositiones, praeterquam quod temeritatis aleam non effugiunt, de haeresi vehementer suspectas censeo.

Item fol. 227 lin. 20 et deinceps, Sancti Ludovici Galliarum Regis mactationes ferrearum catenarum verberationes, et Sancti Guillelmi Aquitaniae Ducis humicubationes, ferreique indumenti, per decem aut duodecim annos nimis arduam gestationem, ex eadem opinativa seu imaginativa virtute ortum habuisse pariter et motum asserit, atque gladiatorum sufferentiae, et amantium cruciatibus exaequando gratulanter concelebrat; insuper et publicas Passionis tempore flagellationes quas mercenarias in aliorum religionis subsidium vocat,¹ prisco gentilitatis, et simulatae fortitudini comparat, quod quidem impium redolet, rancidumque haeresis senum subodorat.

Item ex fol. 228 cap. 40 de opinione circa bona et mala lin. 31 dicit Cardinalis Borromaeus, qui nuper Mediolani obiit, inter efferatae libidinis aestus, ad quos progenies inclyta, ingentes opes, florida iuventus, et caelum ipsum Italicum illum invitabat, tam severae vitae retinuit institutum, ut una eademque veste hieme et aestate utebatur. Strato paleo cubaret, et si quae temporis horae, extra pastoralis debiti functionem illi superessent, studio provolutus genibus, easdem iugiter impenderet, solo pane et aqua una cum suo libro contentus.² Quod quidem pietatis exercitium, ridiculae opinioni adscribendum censet author colligitur ex antecedentibus et subsequen-

tempester, et heurler, et le peiner, et le griller, iusques à ce qu'il fust resuscité: Lors il disoit avoir ouy des voix, mais comme venans de loin et s'appercevoit de ses eschaudures et meurtrisseures. Et que ce ne fust une obstination apostée contre son sentiment, cela le monstroit, qu'il n'avoit cependant ny poulx ny haleine» (*ibidem*).

¹ Il censore si riferisce all'Essai I, XIV, *Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons*, dove il filosofo afferma: «Nous apprenons par tesmoin tres-digne de foy, que le Roy S. Louys porta la haire iusques à ce que sur sa vieillesse son Confesseur l'en dispensa, et que tous les Vendredis il se faisoit battre les espaules par son Prestre, de cinq chainettes de fer, que pour cét effet il portoit emmy ses besongnes de nuict. Guillaume nostre dernier Duc de Guyenne, pere de ceste Alienor, qui transmit ce Duché aux maisons de France et d'Angleterre, porta les dix ou douze derniers ans de sa vie, continuellement un corps de cuirasse sous un habit Religieux, par penitence. Foulques Comte d'Anjou alla iusques en Ierusalem, pour là se faire fouïetter à deux de ses valets, la corde au col, devant le Sepulchre de nostre Seigneur. Mais ne void-on encore tous les iours au Vendredy saint en divers lieux un grand nombre d'hommes et femmes se battre iusques à se déschirer la chair et percer iusques aux os? Cela ay-ie veu souvent et sans enchantement. Et disoit-on (car ils vont masquez) qu'il y en avoit, qui pour de l'argent entreprenoient en cela de garantir la religion d'autrui; par un mespris de la douleur, d'autant plus grand, que plus peuvent les éguillons de la devotion, que de l'avarice» (*op. cit.*, p. 227).

² Sempre dall'Essai I, XIV, il censore cita e traduce il seguente brano: «Le Cardinal Borromée, qui mourut dernièrement à Milan, au milieu de la desbauche, à quoy le convioit et sa noblesse, et ses grandes richesses, et l'air de l'Italie et sa jeunesse, se maintint en une forme de vie si austere que la mesme robbe qui luy servoit en esté, luy servoit en hyver: n'avoit pour son coucher que la paille: et les heures qui luy restoient des occupations de sa charge, il les passoit estudiant continuellement, planté sur ses genoux, ayant un peu d'eau et de pain à costé de son livre: qui estoit toute la provision de ses repas, et tout le temps qu'il y employoit» (*op. cit.*, p. 228).

tibus praeallatae propositionis assertionibus, et haec omnia de haeresi vehementer suspecta puto.

Deinde fol. 186 cap. 33 in quo variis exemplis probare intendit fortunam saepissime rationi obsequi Romanos Pontifices sugillare incipit, lin. enim 9a Alexandrum Sextum Pontificem maximum, veneno sublatum, sospite Adriano Cardinale Cornuetense, quem dux Valentinensis Pontificis filius, eodem veneno morti devovebat, gratulanter et in Sanctae Sedis Apostolicae¹ exprobrationem concelebrat; item fol. 54 lin. 4 postquam Cornelium Gallum, Tigillum Romae excubiarum Principem, Ludovicum de Gonzague Mantuanum inter mulierum faemora obiisse commemorantis, addit; ex peiori exemplo Romanum quemdam Pontificem interiisse,² alludit Ioanni 12 qui falso horrendum mortis genus imputatur, per Sanctae Sedis Apostolicae perduelliones, sic a Card. Bellarmino de scriptoribus ecclesiasticis circa Liutprandum Cremonensem episcopum quem huius mortis et historici authorem faciunt, suspicatum est.

Nec huic Sacrae Eminentiarum Vestrarum Congregationis parcat author, fol. namque 376 lin. 17 dicit inter libros simpliciter gratos perlepidosque inter mondanos reperio, Bocacij Decameron, seu decades, Rabelesium, Joannis Secundi Oscula, dignos sane qui perlegantur.³ Hanc propositionem temerariam censeo, quos enim Ecclesia iudicavit publicae lectionis indignos, hic dignos declarat.

Deinde Christum Dominum, Aeternam Patris Sapientiam, irridere non verecundatur circa orandi methodum discipulis in monte traditam dicit enim, fol. 548 lin. 17 christianus Deum orat ut eius fiat voluntas, ne quod Midae Regi contigisse fingunt poetae, ipsimet et idem contingat,⁴ ubi petitionem 3am orationis dominicae tangit, fiat voluntas tua, eamque facetiis circumvolvere, et poëtarum fabulis immiscere condelectatur, quod blasphemum, impium, et vehementissima de haeresi suspectum censeo.

Sacris perfundatis, ad obscaena et impudica morum corruptioni aptata se convertit, et fol. 441 linea prima et deinceps impudici Martialis epigramma, turpissimis et ob-

¹ Il censore cita e traduce dall'*Essai* I, xxxiii, *La fortune se rencontre souvent au train de la raison*: «Y a-il action de iustice plus expresse que celle cy? Le Duc de Valentinois ayant resolu d'empoisonner Adrian, Cardinal de Cornette, chez qui le Pape Alexandre sixiesme son pere, et luy alloient souper au Vatican: envoya devant quelque bouteille de vin empoisonné, et commanda au Sommelier qu'il la gardast bien soigneusement: le Pape y estant arrivé avant le fils, et ayant demandé à boire, ce Sommelier, qui pensoit ce vin ne luy avoir esté recommandé que pour sa bonté, en servit au Pape; et le Duc mesme y arrivant sur le point de la collation, et se fiant qu'on n'auroit pas touché à sa bouteille, en prit à son tour: en maniere que le Pere en mourut soudain, et le fils apres avoir esté longuement tourmenté de maladie, fut reservé à un'autre pire fortune» (*op. cit.*, p. 186).

² Il passo citato dal censore recita: «Et d'un encor pire exemple, Speusippus Philosophe Platonicien, et l'un de nos Papes» (*op. cit.*, p. 54).

³ Il censore cita e traduce dall'*Essai* II, x, *Des livres*: «Entre les livres simplement plaisans, ie trouve, des modernes, le *Decameron* de Boccace, Rabelays et les *Baisers* de Jean Second, s'il les faut loger sous ce tiltre, dignes qu'on s'y amuse» (*op. cit.*, p. 376).

⁴ Il censore cita e traduce dall'*Essai* II, xii, *Apologie de Raimond Sebond*: «Et le Chrestien supplie Dieu *que sa volonté soit faite*, pour ne tomber en l'inconvenient que les poëtes feignent du Roy Midas. Il requist les dieux que tout ce qu'il toucheroit se convertit en or» (*op. cit.*, p. 548).

scænis verbis, rei venereæ significandæ idoneis refertum,¹ adducere ad longum non erubescit, non sine scandalo legentis, piarumque aurium offensione.

Et fol. 554 lin. 26 et seqq. Praeposteram Venerem, ignoscite Eminentissimi Patres erubesco talia referre, puerorum amorem, ætatemque usque amandos, iuxta Ethnicorum opinionem recenset, et ait, et obscaenas voluptates, si natura requirit, non genere, aut loco, aut ordine, sed forma, ætate, figura Epicurus metiendas putat, ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur. Quaeramus ad quam usque ætatem juvenes amandi sunt;² et hæc bonos mores, et pias aures offendunt.

Et fol. 556 lin. 26 et seqq. Cinicorum publice coeundi methodum et Diogenis nefandam in conspectu Solis masturbationem, in pudoris perniciem et castitatis excidium commemorat, duoque ibidem impudici Martialis obscaena, turpiaque relatu epigrammata refert ad longum,³ contra bonos mores.

¹ Il censore si riferisce a MARZIALE, *Epigrammata*, XI, XX, 3-8, citato da Montaigne sempre nell'*Essai* II, XII: «Quod fuit Glaphyran Antonius, hanc mihi pœnam / Fulvia constituit, se quoque uti futuam. / Fulviam ego ut futuam? quid si me Manius oret / Pædicem, faciam? non puto si sæpiam. / Aut futue, aut pugnemus, ait: quid si mihi vita / Charior est ipsa mentula? signa canant» (*op. cit.*, p. 441).

² Gillius si riferisce ai tre passi da autori pagani citati da Montaigne, sempre nell'*Essai* II, XII, ovvero a: «Et obscaenas voluptates, si natura requirit, non genere, aut loco, aut ordine, sed forma, ætate, figura metiendas Epicurus putat» (parafrasi da CICERONE, *Tusculanæ disputationes*, V, XXXIII); «Ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur» (CICERONE, *De finibus*, III, XX); «Quaeramus ad quam usque ætatem juvenes amandi sint» (SENECA, *Epistulae*, 123, 15); (*op. cit.*, pp. 554-555).

³ Il censore si riferisce al seguente brano dell'*Essai* II, XII: «*Mæchus es Aufidiæ qui vir Corvine fuisti, / Rivalis fuerat qui tuus, ille vir est. / Cur aliena placet tibi, quæ tua non placet uxor? / Nunquid securus non potes arrigere?*» [MARZIALE, *Epigrammata*, III, LXX, 1-4]. Ceste experience se diversifie en mille exemples: *Nullus in urbe fuit tota, qui tangere vellet / Uxorem gratis Cæciliane tuam, / Cum licuit: sed nunc, positis custodibus, ingens / Turba futurorum est. Ingeniosus homo es* [MARZIALE, *Epigrammata*, I, LXXXIII, 1-4]. On demanda à un Philosophe, qu'on surprit à mesme ce qu'il faisoit: il respondit tout froidement, ie plante un homme: ne rougissant non plus d'estre rencontré, en cela, que si on l'eust trouvé plantant des aulx. C'est comme i'estime, d'une opinion tendre, et respectueuse, qu'on grand et Religieux Auteur [*scilicet*. Sant'Agostino] tient ceste action, si necessairement obligée à l'occultation et à la vergongne, qu'en la licence des embrassements Cyniques, il ne se peut persuader, que la besongne en vinst à sa fin: ains qu'elle s'arrestoit à représenter des mouvemens lascifs seulement, pour maintenir l'impudence de la profession de leur eschole: et que pour eslancer ce que la honte avoit contraint et retiré, il leur estoit encore apres besoin de chercher l'ombre. Il n'avoit pas veu assez avant en leur desbauche. Car Diogenes exerçant en publique sa masturbation, faisoit souhait en presence du peuple, de pouvoir ainsi saouler son ventre en le frottant. A ceux qui luy demandoient pourquoy il ne cherchoit lieu plus commode à manger qu'en pleine rue: "C'est, respondoit il, que i'ay faim en pleine rue". Les femmes philosophes, qui se mesloient à leur secte, se mesloient aussi à leur personne en tout lieu, sans discretion: et Hipparchia ne fut receuë en la société de Crates qu'en condition de suyvre en toutes choses les us et coustumes de sa regle. Ces philosophes icy donnoient extreme prix à la vertu et refusoient toutes autres disciplines que la morale; si est ce qu'en toutes actions ils attribuoient la souveraine autorité à l'election de leur sage et au dessus des loix; et n'ordonnoient aux voluptez autre bride que la moderation et la conservation de la liberté d'autrui» (*op. cit.*, pp. 556-557).

Item fol. 1119 usque ad fol. 1121, corporeas voluptates commendat et ad capessendas invitatur et suadet; Cornelium Gallum, scrupulosos miserosque vocantem eos qui huiusmodi positi, aut timent aut negligunt, adducit in superiori pagina 889 lin. 39, dicentem per modum subsannantis et exprobrantis, O miseri, quorum, gaudia crimen habent,¹ quod scandalosum censeo.

Nec omittendum condecet, quid de hoc suo libro ipsemet censuerit author. Et enim ne praescrititae emeritae Eminentiarum Vestrarum animadversionis, idipsum suo vaticinio destitueret, fol. 955 lin.23, dicit, quemadmodum contra vagos labilesque viros, iura, ita et contra insulsos inutilesque codicum scriptores, animadversiva lex quaedam esse condenda. Liber iste, ergo enim, et centum alij una mirum, publicae lectioni, publicisque manibus mox eriperemur. Nec me quaeso ridiculum arbitramini, frequens siquidem tot librorum scriptitatio profligari, perditique saeculi syptoma esse videtur.²

Denique ne diutius immoror, et Eminentiarum Vestrarum auditionem importuna dicacitate frangam, uno verbo dicam quod pluribus includendum foret, postquam enim, libidinis taedis et faculis suum primum et secundum librum illustraverit author, in tertio a pag. 857ma usque ad 907mam cupidinis ventrisque nam talis paratissimum armamentarium erexit, parcamus pudori obsecro, parcamus et tempori Augustissimi namque huius Senatus, foeda narratio dedecet Majestatibus, dedecet et dicentis professionem, ignoscere quaeso Eminentissimi Patres non quod nimis dixerim, sed quod iam pudori minus praepedierim; jussistis tamen, factus sum insipientem vos me coegistis; nec tamen in insipientiam meam dixerim, sed aequissima iustitiae lance praenarratum istius authoris opus ponderans.

Censeo et hoc est votum meum,³ salvo etc. librum istum tamquam multa de haeresi suspecta continentem ex uno, et bonos mores corrumpentia ex alio, quocumque jdiomate, et qualicunque impressione editus sit, vel edatur imposterum, ab hac Sacra Eminentiarum Vestrarum Congregatione, esse prohibendum dixi.

Fr. Antonius Gillius minimus Sacrae Indicis Congregationis Consultor.

¹ Il censore allude al verso di CORNELIO MASSIMIANO GALLO ETRUSCO, poeta latino del VI sec. d.C., erroneamente attribuito a CORNELIO GALLO, autore del I sec. a.C., e come se di quest'ultimo citato da Montaigne in *Essai* III, v, *Sur des vers de Virgile* (op. cit., p. 889). Il verso si legge in realtà nelle *Elegie* di Massimiano, I, 180: «O miseri quorum gaudia crimen habent».

² Nell'ultimo passaggio citato dal censore, dall'*Essai* III, IX, *De la vanité*, Montaigne afferma: «Mais il y devroit avoir quelque coercion des loix, contre les escrivains ineptes et inutiles, comme il y a contre les vagabons et faineants: On banniroit des mains de nostre peuple et moy et cent autres. Ce n'est pas mocquerie, l'escrivallerie semble estre quelque symptome d'un siecle desbordé» (op. cit., p. 955).

³ Il testo reca: *meo*.

HIC LABOR

arte della memoria, mnemotecnica
(*ars memoriae*)

1. *Definizione e storia dell'arte della memoria.* — L'arte della memoria nacque nell'antichità classica come tecnica che doveva migliorare la capacità di ricordare degli oratori, rendendoli in grado di recitare lunghi discorsi a memoria, con grande sicurezza e precisione. Una delle fonti più antiche è appunto il *De oratore* di Cicerone, dove si presenta la memoria – cioè il tenere a mente – come una delle cinque parti dell'oratoria; la descrizione di questa tecnica viene introdotta attraverso il racconto della vicenda occorsa al poeta greco Simonide di Ceo, il quale riuscì a identificare i corpi degli ospiti di un banchetto – morti sotto il crollo del tetto della sala in cui pranzavano – ricordandone il volto e la disposizione dei posti [1]. Questa esperienza suggerì a Simonide i principi generali dell'arte della memoria, di cui egli fu ritenuto l'inventore, vale a dire che una disposizione ordinata è essenziale per una buona memoria e che le immagini si ricordano meglio di concetti astratti, idee e parole. Di qui il procedimento basilare della mnemotecnica classica: innanzitutto bisognava visualizzare una serie di luoghi (*loci*), ossia un'ordinata successione di spazi entro contesti familiari (per esempio le stanze di un edificio ben conosciuto); poi si traducevano i vari contenuti (*memoria rerum*) o le parole chiave (*memoria verborum*) del discorso in figurazioni interiori (*images*) capaci di colpire la fantasia e l'emozionalità, le quali venivano

disposte nella serie già fissata dei luoghi, secondo l'ordine dei contenuti o delle parole [2]. Una volta che l'oratore aveva impresso nella memoria visiva il complesso di luoghi e immagini, al momento di recitare il discorso egli andava a percorrere il suo edificio interiore e, guardando alle immagini, avrebbe ricordato le 'cose' o le parole memorizzate, mentre i luoghi gliene restituivano l'ordine.

Come parte della retorica, l'arte della memoria trovò larga applicazione anche nel Medioevo, soprattutto nell'attività dei predicatori religiosi. Francescani e Domenicani, in particolare, furono tra i maggiori fruitori delle tecniche di memoria artificiale, apportando significative migliorie alla mnemotecnica classica: più specificamente, i Francescani perfezionarono l'uso di immagini efficaci e ricche di suggestioni emotive, capaci di colpire la fantasia degli uditori e dunque, nella loro immediatezza, maggiormente e più prontamente radicabili nella memoria degli uditori. Diversamente i Domenicani erano interessati a dare supporto, anche con questi espedienti, alla diffusione sia del Vangelo, sia della sistematica visione del mondo e di Dio elaborata da Tommaso d'Aquino, e per questo fu da loro sviluppata una versione dell'arte della memoria che prediligeva gli aspetti organizzativi del materiale mnemonico, quindi più attenta alla strutturazione dei luoghi. L'esperienza retorico-mnemonica dei Francescani contribuì così alla formazione del ricco repertorio di immagini

e metafore che fu alla base dei modelli iconografici della pittura e della letteratura dei secoli successivi; al contrario, la forte attenzione per l'aspetto organizzativo delle discipline da parte dei Domenicani ispirò il formarsi – anche nella mnemotecnica – di quelle visioni enciclopediche del sapere che caratterizzarono la retorica, la dialettica e la filosofia di gran parte del Rinascimento. E fu proprio in quest'epoca che l'arte della memoria conobbe una straordinaria fortuna: mutata la percezione del mondo, con essa cambiò il sapere e, di conseguenza, si rinnovò anche l'esigenza di nuovi metodi per gestirne gli esiti. Tra questi furono incluse le tecniche per la memoria, che vennero considerate potenti strumenti di organizzazione vitale dei dati della conoscenza, fino a divenire esse stesse una 'chiave' preziosa per penetrare nei fondamenti del reale. Come insuperabile strumento organizzativo l'arte della memoria viene infatti esaltata nella fortunatissima *Phoenix* (Venezia, 1491) di Pietro da Ravenna, che anche B. ricorderà come la prima e più significativa lettura mnemotecnica dei suoi anni giovanili [3]; più tardi, nel '500, il *Congestorium artificiosae memoriae* di Johannes Romberch (Venezia, 1533), di cui si diede anche una versione italiana curata da Ludovico Dolce nel 1562, e il *Thesaurus artificiosae memoriae* di Cosma Rosselli (Venezia, 1579) furono i due testi più esemplificativi di questo nuovo modo di intendere le tecniche di memoria artificiale. Entrambi, infatti, non solo sono, come il primo, manuali tecnici che illustrano tutte le regole per la corretta formazione di luoghi e immagini, ma sono anche veri e propri sistemi di memoria, cioè offrono ai lettori delle architetture visive, quasi dei

percorsi o 'teatri' della memoria, ideati per conservare e organizzare, nella maniera più efficace, una grande quantità di dati mnemonici. Nella seconda metà del Cinquecento questo tipo di impostazione diviene predominante e testimonianza come ormai, anche ai cultori di questo specifico genere, sia ben chiaro che l'elaborazione di nuove prospettive teoriche debba partire, innanzitutto, da una riformulazione degli aspetti e degli strumenti metodologici.

2. *L'arte della memoria di G. B.* — B. dimostrò fin dalla giovinezza una grande familiarità con queste tecniche, grazie anche al favore di una notevole memoria naturale. Già nei primi anni di studi nel convento di San Domenico Maggiore a Napoli, B. era noto ai confratelli per la sua grande capacità di citare a memoria interi volumi e di queste doti sembra sia stato chiamato a dar prova anche di fronte a Pio V. L'interesse per l'arte della memoria si protrasse per l'intera sua vita, concretizzandosi in una serie di scritti paralleli a quelli più propriamente o esclusivamente filosofici; anzi, si può dire che tutta la produzione filosofica di B. si compia tra due opere di arte della memoria: la *Clavis magna* [4], a noi non pervenuta, e il *De imaginum compositione*, uscito – come i poemi francofortesi – nel 1591. La continuità dell'interesse per l'arte della memoria è già di per sé un segno delle finalità che B. vi riponeva: essa doveva essere uno strumento non solo per organizzare e unificare il sapere, ma anche per produrlo e, soprattutto, per costruire interiormente un modello o un 'simulacro' dell'universo fisico e rappresentare con esso, in forma sistematica e visiva, la propria e originale concezione del mondo [5]. Qui ci limiteremo a fare riferimento a tre dei quat-

tro scritti di arte della memoria a noi pervenuti: *De umbris idearum*, *Cantus Circaeus* (entrambi pubblicati a Parigi nel 1582) ed *Explicatio triginta sigillorum* – *Sigillus sigillorum* (Londra, 1583). Essi non solo sono esemplificativi dell'intero arco della produzione mnemotecnica bruniana, ma documentano anche la presenza di tre versioni delle tecniche di memoria artificiale ideate da B.: una caratterizzata da un approccio più introduttivo e divulgativo (*Cantus Circaeus*); un'altra, che introduce primi elementi di tecniche combinatorie applicate alle immagini e ai luoghi (*De umbris idearum*); la terza, senza dubbio la più completa versione dell'arte, in cui la funzione mnemonica, creativa e dialettica dei sistemi di immagini e luoghi è portata ad esiti 'estremi' (*Explicatio triginta sigillorum*). Inoltre tutte e tre le opere, oltre alle parti strettamente tecniche, sono precedute o accompagnate da sezioni teoriche così dense di riflessioni filosofiche da far risultare le parti tecniche quasi secondarie: ciò testimonia e sottolinea – come si è sopra accennato – il valore strumentale e metodologico di quest'arte, entro la ben più ampia prospettiva della 'nolana filosofia'; è un punto, quest'ultimo, che è decisivo per comprendere il senso più profondo e originale della mnemotecnica bruniana.

3. *Primo livello: teoria di base.* — Il primo atto con cui B. sancisce la novità delle sue tecniche di memoria artificiale, manifestando a un tempo lo spessore filosofico della propria arte, consiste nella ridenominazione dei termini chiave della mnemotecnica: nel *Cantus Circaeus* i 'luoghi' vengono infatti chiamati *subiecta* [6] e le 'immagini' *formae* [7]. Con il primo (*subiectum* = sostrato) si indica che i luoghi devono

essere considerati come una specie di materia fantastica che viene plasmata dalle immagini e dalle informazioni di cui esse sono segno, facendo così, degli spazi mnemonici, il rivestimento sensibile dei contenuti concettuali della memoria. In coerenza con ciò il termine *forma* esprime la funzione attiva dell'immagine che è il veicolo – quasi una sorta di anima – che imprime e radica nel corpo del sostrato-memoria il significato di cui essa è segno. Per sottolineare ancora di più quest'ultimo aspetto – e distinguere maggiormente il valore essenziale delle informazioni mnemoniche rispetto alla funzione attiva propria dell'immagine – B., nel *De umbris idearum*, chiama la *forma* con il termine *adiectum* (= immagine aggiunta) [8], intendendo così che l'immagine è elemento 'aggiunto' alla materia fantastica e, al tempo stesso, elemento che 'aggiunge', cioè apporta in essa valori concettuali: egli evidenzia pertanto il duplice valore dell'immagine sia come soggetto attivo e caratterizzante gli spazi fantastici, sia come veicolo simbolico per la rappresentazione delle informazioni. Risulta chiaro, inoltre, che in questa ridefinizione semantica dei termini chiave della mnemotecnica vi è un riflesso immediato della 'nolana filosofia': come la natura plasma costantemente la materia, inscrivendo in essa le forme degli enti, così l'intelligenza umana forma visivamente, nella fantasia-memoria, i dati della conoscenza, dando vita a una specularità tra segni mnemonici ed enti naturali. Un altro aspetto originale e assai importante dell'arte bruniana è la relazione instaurata tra l'unità di immagine e luogo e la complessità logica di quanto dobbiamo memorizzare: la strutturazione degli spazi in edifici,

piani, stanze, ecc., fino ai luoghi individuali in cui sono collocate le immagini delle informazioni, non è più semplicemente un percorso familiare preso dall'esperienza quotidiana, ma diviene anch'essa una sorta di segno, perché considerata come la rappresentazione dei rapporti che legano ogni dato-immagine agli altri, entro un contesto più generale. Così, per esempio, se vogliamo memorizzare un'opera scandita in libri, capitoli, paragrafi e testo per mezzo dell'immagine complessiva di un palazzo, trasformeremo le singole porzioni di testo, che consideriamo le informazioni più semplici da mandare a memoria, in immagini e le distribuiremo negli angoli di stanze-paragrafi, disponendo poi queste ultime in zone dell'edificio identificate con ciascun capitolo; infine si utilizzeranno i vari piani per accogliere visivamente i gruppi di immagini relativi a ogni libro. Operando in questo modo, ogni struttura architettonica di spazi mnemonici verrà approntata appositamente per un determinato sistema di informazioni e la partizione e l'organizzazione che si darà ai luoghi corrisponderà a quella dei ricordi, divenendo così il segno e l'immagine della struttura logica. Diversamente, nelle tecniche tradizionali, il sistema dei luoghi era la riproduzione di spazi reali e familiari e non risultava pensato *ad hoc* per accogliere e rappresentare determinate informazioni: non veniva dunque a sussistere alcun legame tra il sistema dei luoghi e l'insieme dei dati memorizzati, se non quello 'accidentale' dovuto alla sequenza degli uni e degli altri. La soluzione ideata da B. permette dunque di ottimizzare tale aspetto, perché non si basa più sull'utilizzo di «luoghi materiali», «verificati dai sensi esterni» e che

costringevano a «connettere l'ordine dei concetti da memorizzare all'ordine dei luoghi», ma fa «dipendere l'ordine dei luoghi dall'ordine delle cose da memorizzare», assumendo come guida – e qui si coglie tutto il senso e l'originalità dell'arte di B. – il «puro architetto della fantasia» [9].

La ridefinizione teorica della funzione di luogo e immagine e il diverso modo di mettere in relazione la struttura dei luoghi con la complessità logica dei dati costituiscono due tra le principali novità dell'arte bruniana e, di fatto, trasformano tutto quanto è formato e visualizzato nella fantasia in elementi che hanno il valore di 'segno', pur nella loro diversa complessità. Tale idea – che riconosce alla sfera dell'immaginazione e alla relazione segno/contenuto un accentuatissimo valore strumentale e conoscitivo – è riconducibile alla più ampia riflessione filosofica che troviamo esposta nella prima parte del *De umbris idearum*. Per B., innanzitutto, ogni ente reale è espressione della forza produttiva della natura, al cui interno agiscono intelletto universale e *anima mundi* che estrinsecano la loro potenza efficiente su quanto formano. In conseguenza di ciò le impressioni e le idee che ricaviamo dall'esperienza sensibile sono portatrici di una fortissima valenza simbolica che ci rimanda, per analogia e proporzione, ai contenuti formali celati dietro l'aspetto sensibile d'ogni cosa: gli enti naturali sono infatti espressioni, 'simulacri' e segni delle loro essenze, cioè manifestano nella loro configurazione gli esemplari ideali e formali da cui sono prodotti; ne deriva che i concetti che ricaviamo ed elaboriamo dall'esperienza, in quanto immagini di immagini, proiezioni di proiezioni, non possono dirsi propria-

mente idee ma, in virtù di tale e ulteriore approssimazione, 'ombre delle idee' [10]. La suggestiva metafora dell'ombra configura, pertanto, un orizzonte gnoseologico apparentemente limitato, su cui è comunque possibile fondare l'efficacia dei processi del sapere: poiché l'universo ci è dato sotto forma di segni e simboli ed esso stesso è specchio e riflesso del principio che l'ha prodotto, ricollegando e costruendo questi aspetti parziali del vero non si giungerà alla verità in sé, ma a una sua approssimazione che sarà tanto più prossima e fedele all'origine, se colta nell'esperienza unitaria di una natura totale e infinita. Tale visione unificata del reale può dunque essere realizzata grazie a un metodo dialettico – un'arte per la memoria, l'*inventio* e lo *iudicium* – che riesca a interpretare la frammentaria ed eterogenea esperienza del reale ('ombra della morte'), sia come espressione di unico principio efficiente – che si estrinseca in ogni singolo atto della sua produzione – sia come la sostanziale unità di un solo corpo, infinito e vivente ('ombra della luce') [11].

4. *Secondo livello: combinatoria fantastica.* — Un primo livello di progressiva e crescente complessità conferita da B. alle proprie tecniche di memoria artificiale è determinato dall'applicazione dell'*ars combinatoria* di Raimondo Lullo alle immagini mnemoniche. L'arte lulliana costituiva un metodo che, attraverso processi automatici e ripetitivi di combinazione e composizione di un gruppo di termini, permetteva di formulare proposizioni, sillogismi e argomentazioni tra loro coerenti: partendo da principi assiomatici e fondamentali e moltiplicando e ripetendo con sistematicità queste proposizioni, tale sistema poteva produrre sapere e

verità, ovvero accrescere le possibilità di analisi e comprensione di chi le utilizzava. Costruzioni logiche via via più complesse (una coppia di termini dava una proposizione semplice formata da soggetto e predicato, una tripletta un sillogismo, insieme più grandi, intere argomentazioni) davano vita a una sorta di 'calcolo' del discorso, esplicando il gruppo di termini alla base del sistema in direzione di una molteplicità ed eterogeneità di significati sempre più ampia, creando così una rete coerente di concetti e argomenti in grado di descrivere il mondo. L'idea di utilizzare azioni regolate e ripetute per elaborare e produrre proposizioni e sillogismi, offre a B. lo spunto per far agire questo principio entro l'arte della memoria. Invece di combinare e comporre concetti o parole, egli sceglie di utilizzare l'oggetto semantico che è proprio di queste tecniche, ovvero l'immagine mnemonica, segno delle informazioni della memoria. Combinare e comporre le immagini tra loro significa lavorare con i segni dei concetti da loro rappresentati e dunque, indirettamente, con le idee stesse, così come Lullo aveva insegnato a operare con esse per mezzo delle nove lettere dell'alfabeto lulliano. In questo modo una singola immagine – e il suo significato – possono essere modificati e variati per mezzo dell'associazione con altre immagini o parti diverse di immagini: si instaura dunque una sorta di attività metamorfica e dinamica dei segni mnemonici che, attraverso la loro trasformazione, incide su quella dei relativi significati, un'attività di composizione e combinazione che potremmo definire perciò 'fantastica', perché agendo sulle figure e sulle parti di esse, permette di moltiplicare le possibilità di rappresentare cose e concetti.

Se infatti tradizionalmente a un singolo segno mnemonico si associava un solo significato, ora è invece possibile far convergere su una sola immagine più valori, semplicemente modificandone l'aspetto, le parti o i dettagli di cui è corredata e creando, di fatto, tanti simboli diversi per ogni cosa, segni mutabili e componibili che offrono a chi li usa un'elevata versatilità nell'essere oggetto di metamorfosi e trasformazioni. Tutto ciò, sia detto per inciso, istituisce un parallelo molto suggestivo tra il linguaggio – che ha una grammatica (cioè delle leggi che regolano il rapporto tra il significato e la sua espressione) e una sintassi (rapporto tra segni) proprie – e l'arte della memoria: nel caso di quest'ultima si tratta di un linguaggio privato e personale i cui termini sono le immagini, mentre la semantica e la sintassi sono le regole per figurare le cose e trasformarne la configurazione, oltre alle 'formule' architettoniche con cui gestire i luoghi [12]. Una delle applicazioni più esemplificative di questo originale atteggiamento operativo si ha con le tecniche elaborate da B. per la *memoria verborum*. Con tali sistemi si possono memorizzare parole visualizzando lettere e sillabe sotto forma di oggetti, personaggi o dettagli di personaggi e – per mezzo della loro composizione e combinazione – è possibile costruire scene unitarie e complesse che riproducono un'intera parola: questo tipo di figure viene così a costituire una sorta di codice alfabetico visivo che offre la possibilità di scrivere interiormente le parole, appunto, per mezzo di immagini-lettere o immagini-sillabe. Prendiamo come esempio le due *praxis* del *De umbris idearum*: per mezzo di due figure circolari (una che compone tre, l'altra cinque ruote con-

centriche) B. presenta altrettanti modi per combinare parti di immagini al fine di rappresentare sillabe o intere parole. Il primo di questi metodi prevede la preparazione di una serie di 30 figure di personaggi costituite da tre elementi caratterizzanti: il personaggio stesso, l'azione che compie e l'oggetto che usa. Considerando ciascun 'pezzo' come la posizione di una lettera all'interno di una sillaba (il primo indica la prima lettera, il secondo la seconda e così via) e associando ciascuna figura con ognuna delle 30 lettere di un alfabeto (24 latine, tre greche e tre ebraiche), si può, grazie alla composizione reciproca delle varie parti, rappresentare in immagine una sillaba di tre lettere, per un totale di 30^3 raffigurazioni possibili e sempre diverse tra loro [13]. La stessa cosa vale – anche se ancora più macchinosa da gestire – per la seconda *praxis* formata da una serie di 150 figure (corrispondenti ad altrettante sillabe ottenute moltiplicando le 30 consonanti per le 5 vocali): suddivise questa volta in cinque parti, combinandole e componendole tra loro si potranno costruire scene per raffigurare intere parole, per un totale addirittura di 150^5 combinazioni possibili [14]. Analoghi sistemi, alternativamente ancora più complessi o in versione più semplificata, sono esposti anche in alcuni degli 'enigmi' che chiudono il *De umbris idearum*, o alla fine del *Cantus Circaeus*, ma anche molti dei sigilli sono espedienti che prendono spunto da questa specifica modalità operativa.

C'è da chiedersi, ragionevolmente, se i complicatissimi espedienti per la memoria delle parole ideati da B. funzionassero come tali o se fossero un modo, alternativo e pragmatico, di far praticare ai suoi discepoli una versione più complessa e dinamica dell'ar-

te della memoria. Imparare a gestire con tutta questa dinamicità le immagini mnemoniche può aiutare, infatti, a comprendere e fare proprio il punto di vista della 'combinatoria fantastica', ottenendo di conseguenza una maggiore consapevolezza dei meccanismi della conoscenza su cui queste tecniche sono fondate. Poiché l'arte della memoria si basa sull'intensa semanticità dei segni mnemonici (che non si addensa solo sull'uso delle immagini, ma si estende anche a tutte le strutture dello spazio fantastico), combinare e comporre le immagini a partire da altre immagini contribuisce a trasformare sempre più la fantasia in un vivo segno, complesso e organico, di quanto possediamo in memoria. Tale procedimento aumenta e potenzia la forza espressiva e rappresentativa di questi stessi segni, dando vita a un *modus operandi* che non si limita a riprodurre simbolicamente l'aspetto statico ed esteriore della natura, ma riesce a rendere conto anche degli interni meccanismi di animazione del divenire naturale. È infatti la natura la prima a comporre e partorire tutti gli enti a partire da tutti gli altri, a trasformare continuamente l'aspetto e la configurazione del reale per dare effetto a tutte le possibilità in essa racchiuse: il fluire della natura – e con esso quello dell'esperienza – è dunque riprodotto interiormente per mezzo del continuo mutare e trasformarsi dei segni mnemonici, in una specularità che vede rispecchiarsi la materia naturale in quella fantastica, gli enti reali nei segni mnemonici e la vicissitudine incessante del divenire naturale nell'altrettanto potenzialmente infinito variare e combinarsi delle immagini mnemoniche. Il *chaos* fantastico-visivo della memoria e la vicissitudine della 'combinatoria fan-

tastica', strutturati secondo gli schemi e le regole dell'architettura mnemonica, offrono così un modello operativo per riprodurre in immagine la natura stessa, anche nella sua essenza evolutiva e creativa, consegnando alla conoscenza umana un potente strumento per decifrare ulteriormente la composta e complessa esperienza dell'universo infinito.

5. *Terzo livello: i sigilli.* — La gestione degli spazi mnemotecnici, per quanto ampi e mutevoli, non è priva di ordine, schema e regolarità: le tecniche della combinatoria applicata alle immagini, unite al principio di inclusione e disposizione dei luoghi (per farli corrispondere alla struttura logica dei dati), fanno sì che, pur nella feconda metamorfosi dei suoi segni, l'aspetto complessivo degli scenari della fantasia sia estremamente ordinato e razionalmente organizzato. In essi si inserisce un'altra novità bruniana, che concorre ad animare ulteriormente la semantica degli spazi mnemonici: si tratta del *subiectum adiectivum*, espressione che può essere tradotta con 'sostrato aggettivante'. Esso consiste in un'immagine (un oggetto o una figura animata) posta nei luoghi e che tuttavia non rappresenta immediatamente qualcosa (come l'immagine mnemonica), ma assolve a funzioni specifiche e accessorie all'interno di questi stessi spazi e quindi è, al contempo, immagine ed elemento caratterizzante al servizio dei luoghi. Questo particolare ente mnemonico è il cuore dell'animazione e vivacità mnemotecnica dei 'sigilli', ovvero di quella serie di espedienti di arte della memoria illustrati nell'*Explicatio triginta sigillorum* e nella sezione finale del *De imaginum compositione*, ideati da B. per garantire alle tecniche di memoria

artificiale un'efficacia anche sul piano dell'argomentazione e creatività in ambito dialettico-retorico. La prima e più intuitiva funzione dei *subiecta adiectiva* è quella di rafforzare il collegamento tra il luogo e l'immagine vera e propria: grazie all'interazione di quest'ultima con alcune figure collocate nei percorsi mnemonici, si facilita la visione dei ricordi, conferendo all'intera scena una maggiore forza espressiva e rinsaldando, appunto, il vincolo tra immagini, aggettivi dei luoghi e luoghi stessi. Un secondo uso di questo tipo di immagini consiste nell'assegnare loro il valore di indicatori della posizione, utilizzandole per numerare gli spazi e indicizzare la disposizione di quanto è collocato in essi, raffigurando, ad esempio, il numero dei capitoli, delle pagine o cose simili. In questo caso – sempre facendo ricorso all'interazione tra immagini, figure accessorie e luogo – il *subiectum adiectivum* riceve una propria e specifica connotazione e, pur non essendo segno di quanto si intende memorizzare, contribuisce in maniera significativa a definire le relazioni tra le immagini mnemoniche e il loro contesto e, nello stesso tempo, assiste il luogo nella sua funzione organizzativa. Infine è possibile applicare ai sostrati aggettivanti le tecniche della 'combinatoria fantastica' e costruire così nuovi segni mnemonici a partire da figure predisposte e conservate stabilmente nei percorsi visivi. Secondo quest'ultima e più complessa modalità è possibile far agire i segni delle cose da memorizzare rispetto alle immagini accessorie – contribuendo attivamente con queste alla rappresentazione dei significati – oppure operare direttamente sopra l'aspetto e la configurazione dei *subiecta adiectiva*, trasformandoli sulla base dei significati

che vogliamo far loro esprimere. In entrambi i casi con l'ausilio di questi strumenti mnemonici è possibile cambiare radicalmente l'esito delle tradizionali tecniche della memoria: senza più ricercare nell'aspetto delle cose esteriori e nell'esperienza reale i segni di quanto vogliamo rappresentare ed esprimendo a pieno le forze che animano la creatività fantastica, possiamo costruire e formare autonomamente e liberamente i segni e i simboli più adatti per raffigurare quanto conosciamo. La fantasia-memoria può divenire così una sorta di fertile e produttivo laboratorio che all'interno di schemi e spazi mnemonici configurati e organizzati per esprimere il massimo della versatilità possibile – imitando la vitalità e la varietà vicissitudinale della natura – permette a chi la usa di scrivere tutto ciò che vuole. Non poche delle invenzioni bruniane, pertanto, consistono nella costruzione di suggestivi palazzi della memoria, edifici strutturati a livelli e riempiti di *subiecta adiectiva*, immagini di oggetti e personaggi, animati e animabili, che possono mettere in scena innumerevoli figurazioni e rappresentare i più svariati significati. Oltre ad affidare a questi scenari determinate quantità di informazioni, è possibile, infine, agire anche creativamente sui dati del sapere e quindi dare vita, visivamente, ad argomentazioni e discorsi. Quasi che luoghi mnemonici e sostrati aggettivanti fossero la versione visiva dei luoghi retorici, è possibile far 'passare' lungo di essi e in riferimento alle immagini lì presenti, i segni di quanto si desidera discutere o analizzare, modificandone l'aspetto a seconda delle circostanze: proprio come accadrebbe con gli schemi dell'invenzione retorica e per mezzo di parole e proposizioni,

si potrà vagliare, con immagini e luoghi, un determinato argomento con gli aspetti e i termini – anch'essi codificati e visualizzati interiormente – necessari alla sua disanima. In questo modo l'arte della memoria di B. non viene a soddisfare solo l'esigenza mnemonica di immagazzinare ordinatamente, conservare e far recuperare prontamente quanto conosciamo, ma diventa anche un efficace strumento per elaborare i dati della conoscenza, assecondando così entrambe le esigenze di 'giudizio' e 'invenzione', aspetti assai centrali sia della dialettica bruniana, sia di quella cinquecentesca.

6. Conclusioni. — La fondamentale peculiarità dell'arte della memoria di B. consiste nello stretto legame tra i suoi aspetti tecnici e la 'nolana filosofia'. Tale legame riposa, innanzitutto, sulla sostanziale subordinazione della sfera della conoscenza a quella naturale, perché l'uomo si dà come parte della natura e i processi della conoscenza avvengono entro l'orizzonte dell'ombra: le immagini e i segni della memoria si offrono pertanto come *media* efficaci per cogliere, grazie al loro intenso valore simbolico-semantic, l'essenza delle cose e, se attentamente gestiti e organizzati in maniera sistematica, possono dare un senso unitario all'eterogenea vicissitudine della natura, offrendo una visione unificata del reale. È dunque sullo sfondo della teoria delle 'ombre delle idee' che le tecniche di memoria artificiale permettono di ricavare una descrizione della realtà, offrendo la possibilità di leggere i dati della conoscenza attraverso il filtro di un organico e composito 'teatro del mondo' – animato internamente dalla combinatoria fantastica – che costituisce un modello visivo in cui osservare

sia i nessi e i vincoli che legano e unificano l'eterogeneità dell'esperienza naturale, sia i meccanismi stessi del divenire e del trasformarsi di ogni cosa. Guardando agli scenari mnemotecnici e alle immagini in essi contenute è dunque possibile scorgere non solo l'insieme di quanto sappiamo, ma anche una riproduzione 'in scala' – cioè in similitudine e proporzione – di tutta la realtà. Inoltre, ed è l'aspetto più significativo, provando l'efficacia e la forza espressiva delle immagini mnemoniche, valutando gli effetti positivi sull'organizzazione e la conservazione del proprio sapere – prodotti dal costruire e percorrere gli scenari della memoria – e, soprattutto, vivendo in prima persona le metamorfosi e gli sviluppi potenzialmente infiniti dei segni e dei luoghi mnemonici, ognuno può scoprire quanto questi meccanismi siano spontaneamente attivi nei processi stessi della conoscenza, giungendo a sperimentare, di fatto, una sostanziale analogia e continuità tra il sé che anima il mondo della memoria-fantasia e la potenza creativa della vita-materia infinita che permea il prodursi naturale. In questa prospettiva, dunque, l'arte della memoria non è altro che imitare e portare a compimento, sul piano conoscitivo, l'arte della natura [15] ed è proprio la dinamicità di questi sistemi – talvolta quasi ossessiva o macchinosa – a dare forma al tentativo bruniano di ricreare anche nella dimensione mnemonica l'incessante vicissitudine che caratterizza il divenire della natura e la sua perenne attualizzazione di tutti i possibili enti e di tutti i possibili ordini in essa implicati. Ma se la 'combinatoria fantastica', cioè la sempre nuova e produttiva trasformazione dei segni mnemonici, può essere vista

come l'eco interiore della vicissitudine naturale, è oltremodo necessario che essa sia integrata – entro gli spazi della memoria artificiale – con la sistematica e strutturata unità degli scenari mnemotecnici, anch'essa segno e riproduzione della ancor più strutturale unità del mondo, intesa come totalità dei suoi innumerevoli atti, ma anche come organico e ordinato intrecciarsi degli infiniti enti in esso presenti. L'intuizione profonda di questa unità è, secondo B., uno degli obiettivi più alti della conoscenza umana e, sul piano razionale e dialettico, può e deve fare riferimento anche a queste tecniche.

L'arte della memoria è dunque uno strumento conoscitivo tramite cui l'uomo può organizzare il materiale tratto dall'esperienza (*iudicium* è metodologicamente sinonimo di disposizione, lettura sistematica), astrarre da essa le conclusioni e gli argomenti più adatti per descriverla e approfondirne l'analisi (*inventio* esprime il prodursi del sapere e la forza della sintesi), ma soprattutto sperimentare in prima persona le forze vitali e feconde che animano il mondo e fanno sì che ognuno ne sia parte integrante e attiva. Per questo motivo B. configura le tecniche di memoria artificiale come un laboratorio creativo del proprio sapere, perché essenzialmente costituiscono un mezzo tecnico per compiere un percorso filosofico che ha, come punto di partenza e di arrivo, le riflessioni della 'nolana filosofia' sull'unità e l'infinità del cosmo, sugli incessanti processi di vicissitudine, mutazione e produzione degli enti naturali, sui complessi nessi che legano e mettono in comunicazione tutte le cose, pur nella loro eterogeneità. Ciò implica un orizzonte teorico e speculativo entro cui l'uomo agisce che non è affatto dis-

simile da quello tracciato da B., in anni più tardi, con le opere sul vincolo e la magia, come mezzo per esplorare e indirizzare le relazioni sociali; arte della memoria e magia civile possono dunque essere lette con continuità all'interno di un percorso di elaborazione di tecniche, metodi e strumenti speculativi che B. ideò lungo tutta la sua vita filosofica, come supporto alla propria visione del mondo e alla sua divulgazione [16].

NOTE. [1] Cfr. CICERONE, *De oratore*, LXXXVI, 350-354. – [2] Cfr. *ivi*, 357-358. – [3] Cfr. *Explicatio*, BOL II, I 130. – [4] Cfr. N. TIRINNANZI, *Introduzione a BOMNE I*, XIV-XX. – [5] Cfr. *Sig. sigill.*, BOL II, II 196. – [6] Cfr. *Cantus*, BOMNE I 670-672; *De umbris*, BOMNE I 144, 148. – [7] Cfr. *Cantus*, 692-696. – [8] Cfr. *De umbris*, 166-168. – [9] Cfr. *ivi*, 140. – [10] Cfr. *ivi*, 48, 78-80, 90-92, 130, 196-198. – [11] Cfr. *ivi*, 46-48, 100-102; *Sig. sigill.*, 172-180. – [12] Cfr. U. ECO, *Mnemotecniche*, 42-44. – [13] Cfr. *De umbris*, 222-250. – [14] Cfr. *ivi*, 250-256. – [15] Cfr. *ivi* 122-132. – [16] Cfr. M. MATTEOLI, R. STURLESE, *Il Canto di Circe*, 481-482.

BIBLIOGRAFIA. P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, 1960; F. A. YATES, *L'arte della memoria*, trad. it., Torino, 1972; C. VASOLI, *Arte della memoria e predicazione*, «Lettere Italiane», XXXVIII, 1986, 4, 478-499; U. ECO, *Mnemotecniche come semiotiche*, in *La cultura della memoria*, a cura di L. Bolzoni e P. Corsi, Bologna, 1992, 35-56; L. BOLZONI, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, 1995; R. STURLESE, *Arte della natura e arte della memoria in G. B.*, «Rinascimento», XL, 2000, 123-142; M.

- MATTEOLI, R. STURLESE, *La nuova 'arte' del B. in tre enigmi*, «Rinascimento», xli, 2001, 113-165; M. CARRUTHERS, *Machina memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini*, Pisa, 2006; M. MATTEOLI, R. STURLESE, *Il Canto di Circe e la 'magia' dell'arte della memoria di B.*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del convegno di Firenze (2-4 ottobre 2003), a cura di F. Meroi e E. Scapparone, Firenze, 2007, II, 467-487.

MARCO MATTEOLI

primalità (*primalitas*)

Il linguaggio metafisico di C. si caratterizza per una straordinaria ricchezza di soluzioni lessicali, al punto che, all'interno dell'enciclopedia campanelliana, si potrebbe agevolmente compilare uno specifico dizionario di termini strettamente filosofici, un vero e proprio dizionario nel dizionario. Il materiale non manca: essenziazione (*essentiatio*), ovvero il processo di auto-costituzione intrinseco alla natura stessa dell'essere; essenzialità (*essentialitas*), ovvero il fondamento ultimo dell'essenza; specificazione (*specificatio*), ovvero il processo di articolazione che è inscindibile dallo stesso movimento dell'essere; integrazione (*integratio*), ovvero la tendenza all'unificazione che è costantemente all'opera nell'essere delle cose; toticizzazione (*toticipatio*), ovvero l'inerenza integrale del tutto nel tutto e in ogni sua singola parte; coesistenza (*coexistentia*), ovvero l'insieme delle condizioni esistenziali che fanno sì che il processo di essenziazione si concretizzi nell'essere; corporazione (*corporatio*), ovvero l'insieme dei vari processi di trasformazione materiale attivati dalle primalità; conflagrazione primalitativa (*mirificentia* o *vehementia primalitatum*), ovvero l'attivazione e moltiplicazione dell'energia primalitativa che accompagna il verificarsi degli eventi naturali e storici. L'inesauribile creatività linguistica di C. in tema di vocabolario filosofico non dovrebbe del resto sorprendere più di tanto quando si pensi che C. fu autore di scritti metafisici tanto quanto di poesie, e che Dante, autore tra i più prolifici e creativi quanto ad invenzioni lessicali, rimase il suo poeta

preferito. Dei termini metafisici campanelliani, il più famoso e famigerato è senza dubbio quello di primalità.

1. *L'essere*. — L'ontologia campanelliana affonda le sue radici in una forma di parmenidismo latamente telesiano. Nell'ideale Città del Sole, la metafisica che regola la vita dei Solari è primalitativa (non a caso, la città è governata da un sommo metafisico assistito da una triade di supremi magistrati – Pon, Sin, Mor – corrispondenti alle tre primalità), ma le radici ultime sono parmenidee: «Fanno metafisici principi delle cose l'ente, ch'è Dio, e 'l niente, ch'è il mancamento d'essere, come condizione senza cui nulla si fa, perché non se farebbe se non fosse: dunque non era quel che si fa» [1]. In una lettera a monsignor Antonio Querengo, C. dichiara senza mezzi termini che, in materia di metafisica, solo Parmenide «seppe qualche cosa» [2].

L'introduzione da parte di C. della categoria di primalità è motivata da una lacuna nel lessico filosofico, lacuna che legittima il filosofo a coniare nuovi termini – anche se, C. insiste più di una volta, bisogna sempre sforzarsi di seguire il più possibile il linguaggio ordinario. Nella *Theologia*, ad esempio, lamenta il fatto che i dottori della Chiesa abbiano introdotto il nuovo termine *persistentia* per denotare le persone della Trinità, mentre preferisce continuare ad usare i termini più ambigui *existentia* e *subsistentia* [3]. Difendendo la scelta di dedicare ampio spazio alla nozione di non-essere nella sua metafisica, C. spiega la sua decisione di trattare il non-essere come se fosse una realtà esistente a tutti gli effetti con l'impossibilità di prescindere dal mo-

do in cui «siamo costretti a parlare e ragionare» [4]. Nonostante il concetto di primalità rappresenti, per lo meno da un punto di vista terminologico, la nota dominante della metafisica campanelliana, non si può negare che tale concetto rimanga tuttavia elusivo. In generale, possiamo dire che per C. l'essere si trova in un ininterrotto processo di interna auto-articolazione (processo da lui chiamato essenziazione), che costantemente risponde e si assesta alle condizioni esterne create dal suo stesso processo di auto-articolazione. Le primalità sono appunto i modi, per così dire, trascendentali attraverso cui l'essere struttura se stesso. C. definisce la primalità come «ciò a partire da cui l'essere originariamente (*primitus*) si essenzia». La definizione contiene l'*unde* o *principium* (il ciò-da-cui), il *primitus* (l'originarietà della derivazione) e l'*essentiari* (l'atto dell'essenziarsi dell'essere). Ora, cosa significa 'essenziiazione'? La risposta alla domanda è cruciale perché è chiaro che il significato di primalità è strettamente connesso a quello di essenziazione. Per essenziazione, C. intende l'interno costituirsi dell'essere (*entis constitutio intrinseca*), che avviene per toticipazione, e non per partecipazione. Ma allora bisogna chiedersi cosa intende C. per *constitutio* e *toticipatio*. Alcuni esempi – basati sul modo in cui enti come la materia e il corpo essenziano se stessi – possono aiutare a comprendere il significato dei termini introdotti. La materia, scrive C., si essenzia attraverso la sua capacità di ricevere tutte le forme e di venire delimitata da enti incorporei tramite forme e contorni [5]. Il corpo si essenzia quando la specifica anima umana articola le sue facoltà in risposta alle condizioni interne della vita corporea e alle

condizioni esterne dell'ambiente in cui il corpo si trova a vivere. «Di per sé, il corpo animato non è corpo né una parte dell'uomo, se non in quanto si riferisce all'anima umana. Pertanto il corpo si essenzia nell'essere umano attraverso la *coesistenza* dell'anima», e per *coexistentia* C. intende il complesso delle condizioni esistenziali che si trovano ad influenzare in un determinato momento e simultaneamente lo sviluppo dell'essenza. C. continua dicendo che lo stesso vale per gli organi e le parti del corpo: l'uomo non avrebbe i piedi se non ci fosse un terreno su cui camminare, non avrebbe il naso se non ci fossero odori da annusare, non avrebbe i polmoni se non ci fosse l'aria da respirare. Il che non è una forma di ingenuo teleologismo pre-darwiniano (a C. erano ben noti gli argomenti lucreziani contro il finalismo della natura). Si tratta piuttosto di una concezione metafisica dell'essere per cui al concetto di causa ed effetto, di condizione e condizionato, subentra la nozione di reciproca influenza. Il risultato più noto di una tale scelta metafisica è il concetto campanelliano di senso e sensibilità: la capacità di reagire è già nell'essere e non è l'effetto di una causa (↗ *SENDO*).

Nella metafisica campanelliana, il concetto di *coexistentia* è dunque strettamente complementare a quello di *essentiatio*: l'essenza si essenzia ogni volta che si danno delle condizioni esistenziali (*ad extra coexistentialiter*) tali da attivare il processo di essenziazione. «Se si detraggono tutte queste condizioni dell'esistenza», scrive C., «l'animale cessa di possedere l'essenza animale, né in realtà sarà un animale, ma un qualcosa di completamente omogeneo». Un ulteriore esempio contribuisce a chiarire il concetto di *essentiatio*:

le pietre non sarebbero dure se non si dessero delle condizioni esterne a cui resistere. Se volessimo racchiudere in una frase il significato dei concetti campanelliani di *essentiatio* e *coexistentia*, potremmo dire che per C. l'esistenza è la resistenza all'azione dell'essenza, vale a dire, il risultato finale a cui giunge l'essenza nel suo processo di sviluppo mentre reagisce alle condizioni materiali del suo stesso sviluppo: «le piante, i metalli e le altre cose non avrebbero modo di svilupparsi se non a partire dalle condizioni dell'esistenza o tramite le suddette condizioni (*coexistentia*)» [6].

Appare evidente allora che la principale funzione ontologica assolta dalle primalità nel sistema metafisico campanelliano è quella di rendere l'essere dinamico. A parlar propriamente, non si danno *essenze* nell'ontologia di C., quanto piuttosto *processi di essenziazione*, tramite cui l'essere incessantemente risponde alle condizioni dell'esistenza. C. afferma che l'esistenza è un ente assai variabile: «l'esistenza è variabilissima giacché la stessa essenza varia in modi sempre nuovi» [7]. Essenza ed esistenza sono complementari (più che opposti tramite distinzione reale), e il loro aggiustamento reciproco è continuamente mantenuto in essere dall'energia delle primalità. Possiamo allora dire che l'essere si identifica con la potenza, potenza che varia di intensità a seconda che – dall'interno (*ab intra*) – l'energia sia robusta o languida, e – dall'esterno (*ab extra*) – essa venga più o meno coartata da condizionamenti esterni [8]. In questo senso, C. non può propriamente dirsi platonico, perché le essenze, se si danno essenze in senso platonico, sono plastiche e mutevoli, processi e non stati inalterabili;

né può dirsi tomista, perché l'esistenza è un risultato inscritto nell'essenza dell'essere, risultato che, tuttavia, rimane soggetto a tutti i mutamenti che possono essere determinati dall'insieme delle sempre mutevoli condizioni dell'esistenza (*coexistentia*). Le cose per C. non esistono ma co-esistono. Diacronicamente parlando, sono il risultato del maturarsi dell'essenza dell'essere; sincronicamente parlando, sono il risultato di una serie infinita di condizionamenti che si trovano ad operare nello specifico momento dell'essenziamento. Quello che C. esclude è tanto la radicale trascendenza del concetto d'essere platonico (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) quanto la radicale trascendenza dell'atto d'essere dell'aristotelismo tomistico.

Nel dire che le primalità sono il modo attraverso cui l'essere si essenzia, C. non può che muovere in una direzione contraria a quella del tomismo e della distinzione reale tra essenza e esistenza. L'essere si essenzia, e non già l'essenza riceve l'essere. C. definisce l'esistenza come il *terminum*, il limite dell'essenza che, in quanto limite, non si distingue dall'ente delimitato, così come l'estremità della linea non si distingue realmente dalla linea. L'esistenza è un'interfaccia, un discrimine ontologico tra l'essere e il non-essere (*finis essendi et principium non essendi*), quella che C. chiama «quantità o misura trascendentale». «In quanto possiede l'essere, l'esistenza appartiene all'essenza; in quanto possiede il non-essere, appartiene al nulla». Essendo di «entità minima», C. ammette che la nozione di esistenza è estremamente «oscura» [9]. A chi sostiene che «l'essere è ricevuto nell'essenza, quasi che l'essenza sia prima dell'essere», C. risponde di non vedere come sia possibile che

«l'essere si aggiunga ad un'essenza non esistente» (se non esiste, essa non è in grado di ricevere l'esistenza; se già esiste, non ha bisogno di un'ulteriore esistenza). Ribadendo i concetti di *essentiatio* e *coexistentia*, C. insiste che ogni singolo ente è composto di un'essenza e di un'insieme di *singularitates*, vale a dire di accidenti che possono derivare tanto dalla natura interna dell'ente (e allora si dicono *essentialitates*) quanto dall'esterno. Pietro è un uomo in base alle 'essenzialità' che derivano dall'essenza 'uomo', ma in quanto *pars mundi*, è anche il centro di aggregazione e integrazione di tutta una serie di attributi esterni: svolgere una determinata professione in società, essere affetto dall'energia solare, «dalla terra, dalle spine, dalla pioggia, dai dottori, dai cibi, dal luogo geografico, dalla stagione, dalla qualità dell'aria». Ancora una volta è chiaro che l'esistenza è il progressivo emergere e materializzarsi dell'essenza dalla potenza originaria d'essere in conseguenza di un sistema di interrelazioni tra condizioni coesistenti e coagenti. C. conclude definendo l'esistenza come «l'essenzialità dell'essenza» [10], ovvero il nucleo più riposto dell'essenza dell'essere e il culmine del processo di articolazione dell'essere.

Per cercare di comprendere meglio cosa C. intenda per *essentiatio*, processo che del resto lo stesso C. riconosce essere *ineffabilis*, conviene tener presente l'avvertimento campanelliano secondo cui le primalità «non sono essenze, ma le essenzialità dell'essenza», vale a dire, esse rappresentano un grado d'essere ancor più originario delle essenze e producono essenze articolando l'assoluta identità dell'essere secondo varie differenze analogiche, il cui punto di riferimento sono l'uni-

tà e l'identità (*haec identitas est summa unitas, et omnia essentiantur per analogiam ad ipsam*). C. riassume il processo di essenziamento come articolazione dell'identità dell'essere attraverso il principio che «gli enti si essenzano nel mentre si uniscono» [11]. L'essenziamento procede dunque dall'assoluta identità dell'essere, ed è un processo in virtù del quale tutte le cose acquistano unità e identità. In questo senso, le primalità sono un meccanismo di produzione delle essenze e dell'identità che le definisce come tali. Dire che la primalità è l'essenzialità che essenza le essenze non è una semplice tautologia. Tramite questa definizione, C. intende esprimere la crescita organica dell'essere dal suo nucleo di assoluta identità e unità. Il seme dell'essere è l'unità dell'essere con se stesso. «L'essenziamento prima è ritenuta essere l'identico promanante dall'identico (*essentiatio prima habet ex eodem idem*). L'identico è infatti ciò che è massimamente uno» [12]. Tutto ciò è un'ulteriore prova che per C. un concetto forte, quasi parmenideo, di identità è al cuore dell'essere.

C. spiega come il nome primalità faccia riferimento tanto all'avverbio *primitus* quanto all'aggettivo *primus*. Ciò vuol dire che le primalità esprimono a pari livello l'originaria natura dell'essere e che tutte e tre sono condizioni prime, fondamentali, dell'essere. Rifacendosi alla lingua ebraica, C. aggiunge che ciò che è *primus* è anche ciò che è *unus* [13]. Il *primitus* delle primalità pone l'accento sul fatto che le primalità precedono ogni altro ente. Dalle primalità, nell'atto di rivelarsi ed estroflettersi (*extantes seu extra respicientes*), sorgono i principi, che i filosofi chiamano *facultates* e le sacre scritture indicano con il nome di *egressiones* et

viae. Le facoltà sono tre: il *potestativum*, il *cognoscitivum* e l'*appetitivum*, e da esse si diramano passioni, nozioni e affezioni, quindi i rispettivi oggetti (possibile e impossibile; vero e falso; bene e male). E più le primalità si espandono all'esterno (*extra respiciunt*), più i *principia* tendono a differenziarsi in modi innumerevoli. La potenza d'essere rivolta all'interno costituisce l'essenzialità, all'esterno costituisce il principio, rivolta agli oggetti costituisce la passione [14]. Le primalità possono dunque venir caratterizzate come germi di energia che si diramano dal nucleo più riposto e inarticolato dell'essere verso l'esterno. Non a caso l'albero è una delle immagini filosofiche scelte da C. per rappresentare graficamente la nozione metafisica di primalità. L'albero, che da Porfirio in avanti, ha avuto la funzione principale di inscrivere gli attributi dell'essere in uno schema rigido e gerarchico (tant'è vero che, graficamente, si tratta di alberi assai stilizzati), diventa in C. una raffigurazione quasi realistica di innumerevoli relazioni e diramazioni. Più che le genealogie dei concetti (dai più generici ai più specifici), gli alberi di C. rappresentano intricati viluppi di radici e rami, in cui il senso della produttività delle relazioni trascendentali dell'essere prevale su quello della simmetria delle suddette relazioni; senza contare che nel paesaggio ontologico campanelliano gli alberi dell'essere si riflettono negli alberi del non-essere. In ogni caso, ciò che i diagrammi arborei di C. mettono in evidenza è la natura profondamente relazionale dell'essere. L'essere che è articolato dalle primalità consta di relazioni e non di essenze definite una volta per tutte.

Se l'essenziamento dell'essere tramite primalità è un processo immanente,

e il giungere all'esistenza delle cose ne rappresenta il coronamento, qual è allora il rapporto che lega le cose concretamente esistenti alle loro possibilità essenziali essenziante dalle primalità? Le cose, scrive C. in un interessante passaggio dei *Medicinalium libri*, «non constano solo di corpo e calore strutturati in una forma definita, e non constano solo di elementi corporei, ma anche di componenti incorporee, vale a dire, potenza, sapienza e amore» [15]. Le primalità, chiarisce C. nella *Theologia*, non rappresentano i principi essenziali che entrano nella composizione degli enti, vale a dire, principi alla maniera della forma e materia di un composto (per quanto mantengano una certa analogia con tali principi) [16]. Esse sono dei 'proprincipi' (*proprincipia*), ovvero, fanno le veci di principi, essenziando e delineano le relazioni interne essenziali dell'essere, senza per questo entrare nella composizione delle cose [17]. In quanto tali, in quanto, cioè, non sono esterne e accidentali, le primalità non producono composizione. L'unità dell'essere non deriva da una negazione estrinseca dell'essere e della parte (com'è per il concetto di punto), ma dalla stessa energia dell'essere (*entis validitas*), capace di autodefinirsi in piena autonomia, tale per cui un ente è tanto più uno quanto più essere esso possiede. L'essere in quanto essere si articola dal suo interno in fondamentali relazioni strutturali (la sua essenziamento tramite primalità). Le primalità, precisa ancora una volta C., danno struttura all'essere (*integrare*), non lo compongono [18].

Oltre ad essere 'proprincipi', le primalità sono anche 'coprincipi', vale a dire, coesistono simultaneamente in uno stesso ente, procedono l'una dal-

l'altra e godono di pari dignità ontologica e non sono legate da alcun rapporto di successione temporale (sono tutte e tre *aeque primae*, «in ordine di tempo, dignità e natura»). Ogni cosa è tale in quanto – simultaneamente – può essere, sa di essere e desidera mantenersi nell'essere. «Nella realtà (*realiter*), ogni effetto deriva da tutte e tre le primalità, ma considerato dal punto di vista delle nostre categorie conoscitive (*formaliter*), ogni effetto deriva dalla primalità che appare ad esso più simile». Le primalità costituiscono un'unica entità metafisica che viene distinta dall'intelletto umano in tre attributi a seconda degli *objecta*, *instrumenta* e *actus* che sono implicati in ogni determinata situazione ontologica. Costituiscono un'unità assoluta in virtù di un'identità reale, in cui i vari costituenti ontologici – quelli che C. chiama *coentitates* – convergono a formare una realtà strutturalmente unitaria che non può essere ridotta alla somma delle parti (*identitas realis et coessentialis coentitatum mutua in se ipsis*), al modo in cui un esercito diventa una struttura unitaria quando i vari elementi cospirano alla realizzazione di un fine comune (ed è quindi la specifica *essentiatio* dell'esercito ad essere rilevante, non quella dell'uomo). L'unità dell'essere – ancora una volta in piena sintonia con i principi del monismo ontologico parmenideo – si basa su un concetto forte di identità: *idem est quod maxime unum est* [19]. Le primalità costituiscono un'unica e identica cosa, e insieme sono tre cose in ogni singola cosa, ed ognuna di esse è nelle tre (*tres primalitates sunt una res, et tres in singulis, et singulae in tribus*). È chiaro come C. stia cercando di esprimere in un linguaggio filosoficamente coerente il noto principio neoplatonizzante

dell'inerenza integrale, dell'essere «interamente nel tutto e interamente in ogni singola parte» (*totus in toto et in qualibet parte*). Ogni primalità è in ciascuna delle altre due, non per partecipazione, ma per essenziazione. Epperò le tre primalità si distinguono l'una dall'altra perché il loro essenziarsi si realizza in forma di processione ed emanazione. Nella *Theologia*, per spiegare il differenziarsi delle primalità in forma di processione, C. introduce il concetto di distinzione di realtà 'relativa', in base alla quale le primalità si distinguono l'una dall'altra senza però dar luogo a realtà assolutamente e numericamente distinte (per evitare di cadere in una delle due alternative eretiche di Ario e Sabellio, la Scilla e Cariddi della letteratura trinitaria) [20]. In ogni ente si dà trinità e unità, ma, dato il limite della conoscenza umana, rimane difficile concepire il rapporto tra l'unità e la distinzione [21].

2. *Potenza, sapienza e amore (o fecondità, intelletto e volontà)*. — L'identità dell'essere e degli attributi di potenza, sapienza e amore è uno dei principi fondamentali della metafisica campbelliana. [22]. Il poter-essere, il sapere-di-essere e il volere-essere unificano e strutturano ogni aspetto della realtà (*posse, scire et velle integrare entitatem*). *Integrare* è il verbo comunemente usato da C. per caratterizzare l'azione unificatrice e perfettiva delle primalità. Rudolph Goclenius Senior, nel suo *Lexicon philosophicum*, s.v. «*integrum*», aveva precisato che l'entità di un tutto si può considerare in due modi, o in sé e per sé, come una cosa distinta dalle altre, o *constitutive* e *integrative*, quando si vuol far riferimento alla speciale relazione che lega le parti al tutto [23]. L'essere di C. è pienamente 'relazionale' nel senso

specificato da Goclenius: le primalità mettono in evidenza il tessuto infinito di relazioni che connette ogni aspetto dell'essere e del non-essere e lo mantiene in rapporto con la razionalità del tutto. In questo senso, integrazione è per C. sinonimo di conservazione, oltre che di articolazione. Inserendo ogni ente naturale in un vincolo inscindibile di potenza, conoscenza e appetito, le primalità attestano la presenza della legge dell'autoconservazione all'interno dell'essere stesso delle cose: «Ciò che è in senso assoluto, necessariamente è sempre (*Quod omnino est, necessario semper est*). La sua essenza è essere, in modo puro e semplice. Non c'è quindi ragione che venga meno a se stesso giacché può essere, sa di essere e vuole essere per sempre». Nessun ente, scrive C., «si dimentica di sé o non vuole amplificare la propria natura» [24]. In altre parole, le primalità stanno a testimoniare che per C. l'essere è fondamentalmente potenza auto-riflessiva e auto-telica. La realtà si mantiene nell'essere non perché la materia abbia la percezione del proprio essere (*sensus* in senso telesiano), ma, più in profondità, perché l'essere in quanto tale ha il senso della propria realtà, vale a dire, l'essere conosce e regola se stesso in base ad un agire intenzionale. Vi è un nucleo di intenzionalità nella parte più risposta dell'essere, nell'essenzialità della sua essenza, per usare lo stesso linguaggio metafisico di C.

Integrazione e conservazione dell'essere assumono la forma di leggi di simpatia e *consensus rerum* all'interno del mondo naturale. Nei *Medicinalium libri*, C. pone in relazione il *sensus communis* sotteso all'universo con i vari sensi particolari corrispondenti ai singoli esseri della natura. Nel facilitare la

comunicazione dei molteplici livelli di potenza, conoscenza e appetito, le primalità mediano tra l'unità primordiale dell'essere e la molteplicità dei fenomeni naturali, tra la conoscenza dell'intelletto e quella dei sensi. Rifacendosi alla teoria agostiniana dell'illuminazione, C. fa delle primalità le condizioni di possibilità per una forma di intelligibilità trascendentale. Come aveva già spiegato Agostino (e come avrebbe di lì a poco ripetuto Malebranche) vediamo le cose nell'orizzonte di un unico intelletto: allo stesso modo, spiega C., le primalità garantiscono la veridicità delle nostre percezioni e la stabilità del sistema di relazioni su cui si basa la vita dell'universo [25]. Ora, se l'essere è al fondo il prodotto di una conoscenza intenzionale, un sapere universale che trascende gli atti conoscitivi dei singoli uomini, diventa quanto mai urgente la domanda intorno alla natura della mente umana. Più in generale, se ogni mutamento e trasformazione sono in realtà opera delle primalità, occorre chiedersi quale possa essere il ruolo del mondo popolato di soggetti e oggetti così come esso cade sotto la nostra conoscenza dei sensi e dell'intelletto. Nel loro processo di costante auto-attivazione, le primalità danno luogo a due funzioni fondamentali nel mondo creato: la *specificatio* e la *corporatio*, ovvero la produzione della realtà ideale e di quella materiale. Diventa quindi essenziale capire come si relazionano queste due funzioni primalitative. Detto altrimenti: quale modello ontologico prevale nell'universo campanelliano, l'interazione o il parallelismo?

È dottrina tipicamente campanelliana la tesi che, nell'atto di conoscere un oggetto, il soggetto perde inevitabilmente un po' della propria essenza.

Conoscere le cose è conoscere sé affetti e trasformati dalle cose. E poiché ogni ente in natura, secondo C., è dotato della capacità di conoscere, il processo di riconoscimento e perdita di sé interessa l'intero universo. Se conoscere le cose fosse sentire veramente le cose, si arriverebbe all'annullamento materiale (e non formale, come vorrebbe Aristotele) del senziente nel sentito. Per evitare ogni possibile caduta nel materialismo, C. ribadisce la necessità di considerare i processi ontologici e gnoseologici alla luce delle primalità: la conoscenza – ogni forma di conoscenza in natura – è un atto vitale che risulta dal perenne assestamento delle primalità al senso del tutto. Nei *Medicinalium libri*, C. si serve di un esempio per chiarire la tesi che «gli oggetti non agiscono direttamente sul nostro spirito». C. sta parlando di *obiecta* in senso medico, vale a dire di affetti e rappresentazioni in virtù dei quali lo spirito aliena se stesso. «Come un fuoco fittizio non ha assolutamente la capacità di bruciare», così le nostre rappresentazioni degli oggetti «non provocano alcuna lesione, ma colpiscono le stesse primalità, le quali percepiscono di qui l'occasione per muovere e influenzare lo spirito e il corpo con movimenti nuovi ed ostili» [26]. Allo stesso modo, continuando l'analogia, si potrebbe dire che un fuoco dipinto non brucia se lo consideriamo in sé, mentre brucia se consideriamo gli effetti che ogni *obiectum* esercita sulla struttura della mente umana (intrinsecamente affettiva, cognitiva e amorosa). Per un uomo, un *obiectum* non è un qualunque corpo esterno o estraneo che colpisca direttamente i sensi o l'intelletto; è l'occasione (*occasio* è del resto il termine usato ogni volta da C. in simili contesti) che

in determinate circostanze attiva le primalità dell'essere. Significa allora tutto ciò che non si dà in fondo differenza tra un fuoco reale e un fuoco fittizio? O che l'autentica realtà è solo quella delle primalità? E se così fosse, che ne sarebbe allora della realtà percepita dai sensi? Più ancora che di occasionalismo, verrebbe quasi da parlare di autismo delle primalità. In casi di disturbo della percezione, quando la rappresentazione non sembra corrispondere alla realtà, C. spiega che, «ogni volta che il grado di corporeità dello spirito non corrisponde alle condizioni richieste e non sia ad esse adeguato, le primalità non agiscono come dovrebbero rispetto agli oggetti sensibili (rispetto alle cose divine, invece, vale il contrario)». Del resto, continua C., «non giova alla salute indulgere nella contemplazione di minutissimi enti corporei, come Antiferone vedeva sempre nell'aria la propria immagine a causa della tenuità del proprio spirito e della debolezza dei propri occhi» [27]. Ma non è in fondo proprio la sindrome di Antiferone, riferita da Aristotele nel *De memoria et reminiscentia* (451a), il maggior rischio a cui è esposta la dottrina campanelliana delle primalità?

Tali questioni sorgono inevitabilmente all'interno della metafisica campanelliana data la concezione della realtà come risultato inevitabile dell'auto-articolazione dell'essere. L'attendibilità e veridicità della nostra conoscenza, la sua corrispondenza con la 'realtà' dipendono dal già menzionato processo di specificazione delle primalità. I nostri sensi e i nostri concetti riflettono il modo in cui l'essere specifica se stesso nel suo movimento tendente ad uno stato di sempre maggiore articolazione (essenziamento). Ciò che a livello del-

l'essere visibile e sperimentabile con i sensi avviene in forma di *corporatio*, si verifica come *specificatio* immateriale a livello della mente. C. preferisce usare il termine 'specificazione' quando deve spiegare il modo in cui gli oggetti di conoscenza comunicano le loro *species* alla mente: «conosciamo le cose poiché le loro similitudini si imprimevano su di noi, come dicono i peripatetici, o perché sono in noi eccitate, come dicono i platonici, o perché sono specificate, come si diceva più sopra» [28]. La nozione campanelliana di *specificatio* è strettamente connessa a quella di *occasio*. Se manca l'occasione, spiega C., la causa non causa e il processo di specificazione delle primalità non ha corso. L'essere è in uno stato di perenne causazione, ma gli effetti si producono solo quando si danno le occasioni e le condizioni opportune [29]. Non si dà dunque causalità diretta e reciproca tra *specificatio* e *corporatio*; detto altrimenti, la realtà materiale non influisce sulla realtà mentale: l'una e l'altra si limitano a riflettere i movimenti delle primalità, le quali rispondono a sollecitazioni che sono interne alle stesse primalità. Allo stesso modo, non sono i corpi naturali ad agire, ma le primalità, le quali attendono ai processi di alterazione corporea rispondendo a delle leggi interne al loro stesso essere. «Le azioni derivano dalle cose non in quanto sono corpi, ma in quanto immediatamente caldi e freddi; e non solo in quanto caldi e freddi, ma in quanto il calore e il freddo constano di appetito, senso e potenza» [30]. I mutamenti che hanno luogo nella realtà non dipendono da azioni materiali, ma dalle primalità. Conosciamo (e amiamo) in quanto conosce (e ama) la sapienza che si essenzia nel momento in cui si profila l'oggetto (il quale, nel-

la sua ultima realtà ontologica, rimane per C. semplicemente un'occasione di sviluppo richiesta dallo stesso processo di auto-articolazione delle primalità).

C. affronta la questione anche da un interessante angolo teologico-epistemologico: la parola che corona l'atto conoscitivo dell'intelletto, e porta la specie intelligibile a farsi da specie impressa a specie espressa può essere vista come un unico atto produttivo. Rifacendosi al filosofo scolastico Durando di Saint Pourçain (1275-1334), il quale aveva negato la realtà delle specie mentali e la distinzione tra intelletto possibile e intelletto agente, e che aveva attribuito invece all'intelletto possibile la capacità di creare concetti in virtù della sua stessa potenza, C. nega l'esistenza di specie impresse e riduce il contributo degli oggetti esterni a mere sollecitazioni cognitive. Gli oggetti non producono *species*, ma *motiones*. Non è l'oggetto che pone in essere intellezioni e volizioni, e quindi le primalità non sono spinte a compiere le loro rispettive azioni dalla forza degli oggetti esterni. Si verifica piuttosto il contrario: gli oggetti si fanno corpo (*corporatio*) e le nozioni si specificano (*specificatio*) come risultato dell'azione delle primalità. Nel sistema ontologico campanelliano, l'*expressio* sopravanza l'*impressio* perché gli attributi dell'essere sono in esso già contenuti e giungono a manifestazione non perché imposti da una causa esterna ma perché attivati da una lieve sollecitazione (*modica impressio*). La mente pensa e ama sempre se stessa, e pensa e ama il resto in quanto pensa e ama se stessa affetta dal resto. Il minimo stimolo attiva le primalità (la *specie impressa* di Tommaso che C. chiama semplicemente *motio*). «La specificazione della conoscenza e dell'amore comincia sempre

da una minima sollecitazione». Come già detto, la *specificatio* delle primalità coincide nel soggetto senziente, intelligente e volente con una più o meno parziale trasformazione nell'oggetto sentito, intelletto, voluto. L'impressione sollecita l'espressione della potenza originaria. Dalla specie impressa alla specie espressa si compie un circolo attraverso cui l'oggetto ritorna al soggetto che riconosce se stesso mutato dall'oggetto [31]. Non si dà un effettivo rapporto di causa ed effetto nella metafisica campanelliana. Si pensi, ad esempio, alla primalità della conoscenza: la sensibilità in natura non è prodotta da interventi trascendenti di origine celeste o da meccanismi materiali. Essa è già nell'essere delle cose. Niente è nell'effetto che non sia già contenuto nella causa [32].

Essentiatio, *coexistentia*, *specificatio*, *corporatio* e *occasio* sono dunque termini chiave per intendere il modo in cui C. connette l'ontologia delle primalità alla teoria della conoscenza. L'essere si essenza e si specifica, 'si fa corpo' (*corporatur*) quando si presenta l'occasione che innesca il processo di trasformazione della realtà. Trovandosi l'essere in uno stato di costante auto-specificazione, le azioni e le trasformazioni della realtà (compresa la conoscenza umana) si situano in un sistema estremamente complesso di reciproci condizionamenti, di rimandi, di azioni e reazioni, ciò che, come si è visto, C. chiama *coexistentia*, vale a dire, l'insieme delle condizioni di sviluppo delle primalità. Il fondamento di intenzionalità e il parallelismo di *corporatio* e *specificatio* rendono anche ragione della teoria campanelliana dell'auto-conoscenza. La specificazione in virtù della quale il soggetto conoscente si distin-

gue in pensante e pensato e conosce se stesso come soggetto pensante, non dipende dall'oggetto pensato ma dal soggetto pensante che si trasforma in oggetto pensato in assoluta immediatezza e simultaneità, e quindi non tramite un atto di riflessione. Questo è il significato di auto-intellezione (*se intelligere*) per C., significato che può essere applicato anche a Dio [33]. Viene riconfermato in tal modo il primato del soggetto sull'oggetto, dell'essere come dinamismo e relazionalità infinita sull'essere come presenza inerte e statica: l'amato è nell'amante come il pensato nel pensante. Nessuno può davvero conoscere se stesso se prima non esprime a se stesso nella sua interiorità la conoscenza di sé (*notitia sui*) derivante dalla contemplazione di sé (*contemplatio sui*), sia essa innata o indotta. Secondo C., un'originaria struttura auto-affettiva, vale a dire una potenza ricettiva eppure spontanea, è alla base delle varie forme di specificazione di atti, facoltà e oggetti. [34].

3. *Conclusioni*. — Il senso ultimo della dottrina campanelliana delle primalità risiede nella tesi che l'essere è fondamentalmente vita. L'essere è tale in quanto ha il potere di riconoscere se stesso e quindi amarsi e mantenersi nell'esistenza. Ciò significa che l'essere è in un incessante processo di auto-trasformazione senza per questo perdere nulla della sua identità più profonda e dell'inalienabile senso di sé. Per questa ragione, sue caratteristiche principali sono la soggettività autocosciente e un dinamismo incessante tale per cui l'essere si presenta come attività e non come una collezione statica di essenze immutabili. L'essere pone se stesso, si essenza, e nell'essenziarsi, è auto-riflessivo. Ma allora, proprio per l'accen-

to posto sulla nozione di attività soggettiva diventa estremamente urgente spiegare il ruolo dell'«oggetto» e dell'oggettività nel sistema primalitativo di C. Sembra si possa affermare che per «oggetto» C. intenda fondamentalmente l'*occasio*, vale a dire l'opportunità che mette in moto il processo di attivazione delle primalità, la loro *mirificentia*. Si è già chiarito come le primalità non vadano intese come essenze, ma come un meccanismo di produzione delle essenze intrinseco all'essere. Le primalità si attivano in risposta ad «oggetti», così come le essenze si articolano in base alle occasioni. Si è detto del primato del soggetto nella metafisica di C. Tuttavia, se l'essere viene descritto come sollecitato a reagire alle condizioni esterne, una tale sollecitazione non diventa piuttosto il segno di un primato dell'oggetto, o per lo meno l'indicazione di una sua indubbia rilevanza? Inoltre, se l'essere è già tutto contenuto fin dall'inizio nel germe della potenza, e i processi di specificazione e corporazione sono solo delle fasi inscritte nell'energia, conoscenza e tendenza operativa dell'essere, la presunta attività dell'essere rischia allora di ridursi a mera apparenza [35]. Nello stesso tempo, se l'oggetto è davvero solo un'occasione, allora è la realtà a farsi apparenza, tanto più che, come riconosce lo stesso C., concezioni occasionalistiche dell'essere presuppongono un concetto assoluto della causalità divina tale da annullare alla radice la realtà della causalità naturale. In più di un'occasione C. non esita a distinguere la propria visione dell'essere da quella dei filosofi arabi e dei protestanti. C. sostiene che i maomettani, ai quali associa luterani e calvinisti, «insegnano che non sono le cose a operare, ma Dio in loro, co-

me non è il sole che risplende, ma Dio nel sole; ma così sia le forme delle cose che le loro facoltà sarebbero vane, e Dio non risplenderebbe più nel Sole che nella terra» – A voler esser più prosaici, quando mangiamo, sarebbe in realtà Dio a mangiare [36].

La peculiarità della posizione campanelliana deriva dal fatto di aver avanzato una forma di occasionalismo che è priva dell'essenziale e tradizionale fondamento teologico, dal momento che l'ininterrotto processo di essenziazione dell'essere è opera delle primalità e non dell'intervento diretto di Dio. Si potrebbe concludere dicendo che l'ontologia campanelliana delle primalità oscilla tra tre prospettive metafisiche principali (senza mai esaurirsi in alcuna di esse): animismo (data l'enfasi posta sul concetto di identità dell'essere come auto-coscienza), panteismo (per la riduzione della creazione a mera articolazione interna delle primalità dell'essere) e occasionalismo (per la riduzione dell'oggetto e della realtà a funzione catalizzatrice del processo di essenziazione dell'essere).

NOTE. [1] *Città del Sole*, 51. – [2] *Lettere*, 34. – [3] *Theologia*, II, 68-70. – [4] *Metaphysica*, II, 16a. – [5] Ivi, 31a. – [6] Ivi, 6ab. – [7] Ivi, 10a. – [8] Ivi, 33b. – [9] Ivi, 10b. – [10] Ivi, 9ab. – [11] Ivi, I, 99a. – [12] *Ibidem*. – [13] *Ibidem*. – [14] Ivi, II, 28a: «Ad intra potentia est essentialitas, ad extra principium, in via ad obiecta passio». – [15] *Medic.*, 242. – [16] *Theologia*, II, 34, 84. – [17] Ivi, 22, 88. – [18] Ivi, 64. – [19] *Metaphysica*, I, 97b, 98a, 99a. – [20] *Theologia*, II, 24, 34-36, 76, 110. – [21] Ivi, 62. – [22] Ivi, II, 44, 142 – [23] R. GOELENUS, *Lexicon philosophicum*, Frankfurt, 1613, 247. – [24] *Metaphysica*, II, 2a, 28ab. – [25] *Medic.*, 245; *Metaphy-*

sica, II, 244. – [26] *Medic.*, 308. – [27] Ivi, 310. – [28] *Metaphysica*, I, 100a. – [29] Ivi, 94a. – [30] *Medic.*, 323. – [31] *Theologia*, II, 42. – [32] *Senso delle cose*, 3. – [33] *Theologia*, II, 44: «Constat autem quod intellectio non manat ab intelligibili, sed solum specificatur: manat autem ab intelligente, qui quando est simul ipsum intelligibile, et non reflexe, intrinsecam facit processionem a se, exprimendo se sibi, quod est se intelligere: et hoc modo intelligit Deus se». – [34] Ivi, 104. – [35] Ivi, VI, 42. – [36] Ivi, 28, 34, 42.

BIBLIOGRAFIA. F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, Firenze, 1868, II, 122-210; B. SPAVENTA, *Rinascimento, Riforma, Controriforma e altri saggi*, Venezia, 1928, 3-122; B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A.

Savorelli, Roma, 2003, 65-70; L. BLANCHET, C., Paris, 1920; E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Berlin, 1922, I, 240-257; II, 79-84; N. BADALONI, T. C., Milano, 1965; S. FEMIANO, *La metafisica di T. C.*, Milano, 1968; G. DI NAPOLI, *La metafisica di T. C.*, in *C. e Vico*, Padova, 1969, 19-35; B. BONANSEA, T. C. *Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Washington, 1969; R. AMERIO, *Il sistema teologico di T. C.*, Milano-Napoli, 1972; A. ISOLDI JACOBELLI, T. C. 'Il diverso filosofar mio', Roma-Bari, 1995; M. L. BIANCHI, *La potenza di Dio in C.*, in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada, Y.-C. Zarka, Milano, 2000, 135-154; G. ERNST, T. C. *Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, 2002, 128-137.

GUIDO GIGLIONI

«THE WHITE BEARD OF CHEMISTRY».

ALCHEMY, PARACELSIANISM AND THE *PRISCA SAPIENTIA**

ANTONIO CLERICUZIO

IN a letter to Marcello Malpighi of 22 November 1671, Giovanni Battista Capucci summed up the controversy on the origins of chemistry in the following manner: «Ho poi ammirato le fatiche da cane che ha fatto il Borrichio, svoltando tanti libri antichi e d'autori incogniti per far bianca la barba alla chimica, ch'il Corrigio s'affaticò di farcela vedere tutta pel crudo».¹

The origin of chemistry was a crucial issue in the debate over the status and role of a discipline which was long regarded as a practical art and hence unworthy of being part of the liberal arts.² As demonstrated by the controversy between Olaus Borrichius and Hermann Conring, the assessment of the origins of alchemy and chemistry had implications that went beyond the historical and philological aspects of the question. These implications included the intellectual status of chemistry, its institutional setting, and its place in the classifications of disciplines.³

The ancient descent of alchemy was asserted from the very beginning of the Art and became part of alchemists' strategy to legitimise their discipline. The association of alchemy with ancient philosophers and [with] Hermes can be traced back to the early alchemical texts and is attested by the numerous pseudoepigrapha produced throughout the centuries. In the sixteenth century, the quest to discover the ancestry of alchemy and chemistry acquired dramatic new significance in the context of the Paracelsians' confrontation with the Aristotelians and the Galenists. The controversy was not confined to chemical remedies, methods of healing and medical theories; it also dealt with the status of chemistry and its claim to form the foundations of a new philosophy and a new medicine in

* Earlier versions of this paper were presented at the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florence 1998, and at the Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen, 1999. I would like to express my gratitude to Andrew Campbell for his suggestions and comments.

¹ The letter is published in *Marcello Malpighi. Anatomist and Physician*, ed. D. Bertoloni Meli, Florence, 1997, pp. 285-289: 286-287.

² On the role of alchemy in the Renaissance, see J.-M. MANDOSIO, *La place de l'alchimie dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance*, «Chrysopoeia», 4, 1990-91, pp. 199-282.

³ For a survey of the debate, see R. HALLEUX, *La Controverse sur les Origines de la Chimie, de Paracelse à Borrichius*, in *Acta Conventus Neo-Latini Turoniensis*, ed. J.-C. Margolin, Paris, 1980, t. II, pp. 807-819.

opposition to the traditional learning. Critics and detractors of Paracelsianism, like Thomas Erastus, stressed the novelty of Paracelsus' views, which they dismissed as the unphilosophical and impious gibberish of unlearned practitioners.¹ The Paracelsians, on the other hand, tried to legitimise their reform of medicine and natural philosophy by showing that it stemmed from an old and respectable source, which they set in opposition to scholasticism and to Galenism. In their effort to rebuke the allegations against chemistry, the Paracelsians invoked ancient texts as authorities and inevitably they resorted to the *Hermetica*, which played a prominent part in the debate on the origins of alchemy. The link between alchemy and Hermeticism did not originate in the Renaissance: at an early stage in the history of alchemy a number of tracts established a link between the teachings of Hermes Trismegistus and the Art, as attested by Zosimos' writings.² It was in the Renaissance that Hermeticism exerted a new and stronger influence on alchemy, providing a good deal of fresh arguments in support of the alchemists' and the Paracelsians' claim with regard to the ancestry of the Art. It is now generally agreed that Casaubon's findings (1614) did not bring about a sudden end to the belief that the *Corpus Hermeticum* originated in ancient Egypt, so it is not surprising that the *Hermetica* continued to be cited as the main evidence of the antiquity of chemistry throughout the rest of the seventeenth century.³ As attested by Ralph Cudworth, Casaubon's arguments could be considered as compatible with the doctrine of the *prisca sapientia*. Cudworth recognised that some of the texts included in the *Corpus Hermeticum* were forgery, but, he stated, «it does not follow that because some of the Hermaick or Trismegistick Books now extant, were counterfeit or suppositious, that therefore all of them must needs be such, and not only so, but those also that are mentioned in the Writings of the ancient Fathers which are now lost. Wherefore the Learned Casaubon seems not to have reckoned or concluded well, when from the detection of Forgery in two or three of those Trismegistick books at most, he pronounces of them all universally, that they were nothing but Christian Cheats and Impostures». He went on by stating that «at least Forty two Books of the ancient Hermes Trismegist, or such reputed by the Egyptians, were still extant in the time of Clemens Alexandrinus». ⁴ The

¹ T. ERASTUS, *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi pars prima...*, Basle, 1572-3. On Erastus, see C. D. GUNNOB, *Erastus and Paracelsianism*, in *Reading the Book of Nature: The Other Side of the Scientific Revolution*, eds. A. G. Debus, M. T. Walton, Kirksville, 1998, pp. 45-66.

² Cfr. M. PEREIRA, *Arcana Sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Roma, 2001, pp. 37-38. See also the special issue of «Early Science and Medicine», 5, 2000, pp. 115-226, devoted to *Alchemy and Hermeticism*. On Zosimos, see J. LINDSAY, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London, 1970, pp. 323-358 and H. HILD's article 'Zosimos' in *Alchemie. Lexicon einer hermetischen Wissenschaft*, hrsg. C. Priesner, K. Figala, Munich, 1998, pp. 380-381.

³ See F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964; A. GRAFTON, *Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», vol. 46, 1983, pp. 78-93.

⁴ R. CUDWORTH, *True Intellectual System of the Universe*, London, 1678, pp. 320; 324. Cf. C. B. SCHMITT, *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, «Journal of History of Ideas», 27, 1966, pp. 505-532. See also M. MULSOW, J. HAMALAINEN, *Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism*, «Journal of the History of Ideas», 65, 2004, pp. 1-13.

doctrine of the *prisca sapientia* was adopted by the Paracelsians (as well as by the majority of alchemists) to rebuke the oft-repeated allegations that their heteroclite and unprecedented doctrines were contrary to the rules and principles of the sound philosophy. Producing evidence for the antiquity of the Art was an integral part of the Paracelsians' claim that chemistry formed the foundations of medicine and of natural philosophy.

It is apparent that the quest for the ancient and noble pedigree of chemistry was aimed to raise the status of the discipline, which was then regarded as an undignified practical art.¹ An early work devoted to the ancestry of alchemy, Robert Duval's *De veritate et antiquitate artis chemicae* (1561, reprinted in the *Theatrum Chemicum* in 1602), presented a genealogy of alchemy that started with Hermes in Egypt and also included the Jews. The aim of *De veritate et antiquitate artis chemicae*, which Ferguson called «the first history of chemistry», was to legitimise – as Duval put it – «the true, rare, recondite and divine art of chemistry» and to differentiate it from the deceptions and tricks of impostors «unworthy of the name of chemical philosophers».²

Different solutions were adopted to establish the ancient lineage of chemistry: the most common was to make Hermes Trismegistus the founder of alchemy, which was supposed to have originated in ancient Egypt. It should be stressed that the *Hermetica* were not the only texts used to establish the origin of chemistry. A number of writers, especially the Protestant ones, sought the origins of chemistry in the Bible, making Tubal-Cain, Moses or the Patriarchs, the inventors of the Art. As we shall see, the Biblical origin of chemistry did not prevent Hermes from playing his part in its history, albeit as a pupil of the Jews.

Though Paracelsus very seldom referred to his sources (Ficino was one of the few authors he extolled), his followers endeavoured to provide a respectable philosophical lineage to their master's newfangled doctrines. In the pseudo-Paracelsian *De Natura Rerum* (1572) – published by Adam von Bodenstein but containing Paracelsus' views – we read that Hermes was the first to maintain the *tria prima* theory of salt, sulphur and mercury, naming them soul, spirit and body.³ Paracelsus' doctrines were linked to the *prisca sapientia* at an early stage of their diffusion: Jacques Gohory (known as Leo Suavius) included the Paracelsian philosophy in

¹ This allegation was reiterated by Libavius, see A. LIBAVIUS, *Rerum chymicarum liber*, 3 vols, Frankfurt am Main, 1595-1599, I, pp. 9-16. Cfr. B. T. MORAN, *Distilling knowledge. Alchemy, Chemistry and the Scientific Revolution*, Cambridge, Mass., 2005, pp. 100-101; IDEM, *Andreas Libavius and the Transformation of Alchemy: Separating Chemical Cultures with Polemical Fires*, Canton, Mass., 2007.

² R. DUVAL, *De veritate et antiquitate artis chemicae*, Paris, 1561, Engl. tr. in T. S. PATTERSON, J. D. LOUDON, A. O. M. COOK, *Robertus Vallensis' De Veritate et Antiquitate Artis Chemicae*, «Annals of Science», 6, 1948, pp. 1-23: quotations from p. 9. Cf. J. FERGUSON, *The first History of Chemistry*, «Proceedings of the Royal Philosophical Society of Glasgow», 17, 1886, pp. 206-222. On Duval see D. KAHN, *Alchimie et Paracelsisme en France (1567-1625)*, Geneva, 2007, pp. 124-129.

³ PARACELSUS, *De natura rerum*, in PARACELSUS, *Sämtliche Werke*, ed. K. Sudhoff, 14 vols, Munich, 1922-1933, XI, p. 318.

the Hermetic and Neoplatonic tradition, and Petrus Severinus reinterpreted the Paracelsianism along Neoplatonic lines in his influential *Idea Medicinae*, while both of them inserted Paracelsus in the tradition of ancient theology.¹

One of the reasons for the Paracelsians' commitment to the quest for the origins of alchemy was Thomas Erastus' devastating attack on Paracelsus. In the *Disputationes*, Erastus criticised Paracelsus for subverting philosophy and medicine by introducing new ideas and meaningless terms. Paracelsus' forbears, including Alkindi and Pomponazzi, were deemed champions of impiety. Erastus also included Ficino in his list of Paracelsus' mentors, but this was of no benefit to the Swiss physician's reputation, since Ficino, in Erastus' view, advocated illicit magic.²

An early reply to the anti-Paracelsian attacks published on the Continent came from England, namely from Richard Bostock, a Puritan and a friend of John Dee. For Bostock, the Paracelsian chemical medicine was by no means new, as it was the restoration of most ancient medicine he called *ars sacra*. It was God's gift and had been taught by Abraham to the Egyptians, who, in turn, had taught Moses the secrets of alchemy. Bostock stated that Hermes' knowledge of alchemy originated from the Jews and singled out Hippocrates and Democritus as masters of the Art, while firmly rejecting the Aristotelian philosophy as impious. He saw Paracelsus as a medical reformer who followed the path of Luther and Calvin. While Luther and Calvin restored the genuine Christian faith, Paracelsus re-established the true medicine and rejected Galenism and Aristotelianism. Bostock believed that chemistry was more than just a practical art, for in his view its aim was «the searching out of the secrets of nature».³

A mathematician, a magus and an alchemist, John Dee aimed to raise alchemy to the same status as other scientific disciplines. For a Hermeticist such as John Dee, the origins of alchemy (and magic) were to be found in Egypt, where Moses was instructed in all arts.⁴ Like John Dee, Heinrich Khunrath worked in Prague

¹ J. GOHORY, *Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae utriusque universae compendium...*, Paris, 1567; P. SEVERINUS, *Idea medicinae philosophicae*, Basle, 1571, p. 81 and *passim*. For Gohory, see KAHN, *Alchimie et Paracelsisme*, cit., pp. 154-171, 202-232. For Severinus see M. L. BIANCHI, *Occulto e manifesto nella medicina del Rinascimento: Jean Fernel e Pietro Severino*, «Atti e memorie dell'accademia Toscana di scienze e lettere», 47, 1982, pp. 183-248; J. R. SHACKELFORD, *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine. The Ideas, Intellectual Context, and Influence of Petrus Severinus (1540-1602)*, Copenhagen, 2004.

² T. ERASTUS, *Disputationes*, cit., p. 177. Cfr. C. GILLY, *Capital punishment for Paracelsians: a dear wish of Thomas Erastus*, in C. GILLY, C. VAN HEERTUM, eds, *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, 2 vols, Florence, 2002, 1, pp. 247-251.

³ R[ICHARD] B[OSTOCK], *The Difference betwene the Auncient Phisicke; first taught by the godly forefathers, consisting in unitie, peace and concord: and the latter Phisicke proceeding from Idolaters... as Gallen...*, London, 1585, c. Bir. For Richard Bostock (c. 1530-1605), see D. HARLEY, *Rychard Bostock of Tandridge, Surrey (c. 1530-1605), M. P., Paracelsian propagandist and friend of John Dee*, «Ambix», 2000, 47, pp. 29-36.

⁴ See P. FRENCH, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, London, 1972; N. H. CLULEE, *John Dee's Natural Philosophy: Between Science and Religion*, New York, 1988; S. CLUCAS, *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, Dordrecht, 2006.

at Rudolf's court, where he promoted a spiritual version of alchemy, «physico-chemia» that he defined as the art of dissolving and purifying bodies in the macrocosm and in the microcosm. Khunrath gave Paracelsus a prominent position in his genealogy of alchemy, which started with Hermes and included a variety of characters, such as Morienus, Zadith Senior (Ibn Umail), Johannes Reuchlin, Henricus Cornelius Agrippa, Girolamo Cardano and Valentin Weigel.¹

The insistence on the antiquity of alchemy became a fundamental element of Joseph Du Chesne's (Quercetanus) works, notably *De Priscorum Philosophorum verae medicinae materia* (1603) and *Ad Veritatem Hermeticae Medicinae* (1604). Quercetanus put forward his genealogy of alchemy and iatrochemistry in the context of the conflicts between the Paris Medical Faculty and the chemical physicians. For him, spagyric medicine, which he called «Schola Hippocratica et Trismegistana», was one of the medical schools of antiquity – a medical school that started with Hermes and included Hippocrates. The distinctive feature of the Hippocratic and Hermetic school was the knowledge of the universal medicine, i.e., the elixir. Quercetanus did not confine chemistry to the preparation of remedies: he put forward a chemical philosophy, at odds with Aristotelianism, claiming that chemists investigate the internal properties of bodies by means of reason and experience.² He also established an alchemical interpretation of Genesis, but, as Kahn pointed out, the interpretation of the separation of waters (Gen. 1, 4; 5-6) as an alchemical separation did not mean that he saw the creative act as an alchemical process.³ Quercetanus' views had an impressive impact on the Continent as well as in England. Some of his writings were translated into English by Thomas Tymme, author of theological and historical works. Tymme was interested in Paracelsian philosophical and religious ideas, and in the Dedicatory Epistle to Sir Charles Blunt at the start of his translation of Quercetanus' writings (*The Practise of Chymicall, and Hermeticall Physicke*, 1605) he claimed that «Halchymie should have concurrence and antiquitie with Theologie».⁴

The Paracelsian analogy of macrocosm and microcosm and the stress upon the Bible as the source of true wisdom were dominant and recurring themes in Robert Fludd's *Mosaicall Philosophy*. A severe critic of Aristotelianism, Fludd contrasted the Bible with the philosophy of the Greeks, but he singled out Plato as a champion of the true ancient wisdom. In his opinion, Plato followed Hermes, who, in turn, had acquired his knowledge from Moses. Fludd saw creation as a

¹ H. KHUNRATH, *Amphitheatrum sapientiae aeternae*, Hamburg, 1595, pp. 16-17. For Khunrath, see Joachim Telle's entry in *Alchemie*, hrsg. C. Priesner, K. Figala, cit., pp. 194-196 and C. GILLY, *L'Amphitheatrum Sapientiae Aeternae di Heinrich Khunrath*, in *Magia*, eds. C. Gilly, C. van Heertum, cit., I, pp. 342-343.

² J. DU CHESNE (QUERCETANUS), *De Priscorum...*, 'Praefatio', c. ¶ 3-4v. Cf. D. KAHN, *Alchimie et Paracelsisme*, cit., pp. 200; 363-365.

³ DU CHESNE (QUERCETANUS), *Ad veritatem* (1605²), pp. 140-144. Cf. D. KAHN, *L'interprétation alchimique de la Genèse chez Joseph Du Chesne dans le contexte de ses doctrines alchimiques et cosmologiques*, in B. MAHLMANN-BAUER (ed.), *Scientiae et artes: Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, Wiesbaden, 2004, pp. 641-692: 682-683.

⁴ See A. G. DEBUS, *The English Paracelsians*, London, 1965, pp. 88-89.

«spagirick act» and placed alchemy and Paracelsianism within the ancient wisdom that began with Moses.¹

The origin of chemistry features in Daniel Sennert's *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu* (1619), in which he criticised the Paracelsians' claim that they had formulated a rival philosophy to Aristotelianism. Sennert was worried that Paracelsianism could corrupt both philosophy and medicine, so he endeavoured to relegate chemistry, which he saw as a practical art, to a subordinate position to medicine and philosophy. Sennert recognised that the art of metals started with Tubalcain, but he rejected the view that Moses was an alchemist and maintained that the episode of the Golden Calf was to be understood as supernatural. Sennert's position was meant to demonstrate that chemistry originated from metallurgy, i.e., from a practical discipline.² Such a pedigree provided a historical background to his view of chemistry as a purely practical discipline. In fact, Sennert, like Libavius, accepted chemistry without rejecting Aristotelianism and Galenism.³

Michael Maier's account of the ancestry of alchemy (*Arcana arcanissima*, 1614), which, in his view, originated in ancient Egypt, is part of his effort to give alchemy a prominent position (immediately after theology) in the hierarchy of sciences. His alchemical interpretation of Greek mythology in *Atalanta fugiens* (1618) is part of his plan to raise alchemy above the status of a practical art. In the *Examen fucorum* (1617) he stressed the difference between the true adepts, who search for the secrets of nature, and those he called false alchemists, that is to say the illiterate practitioners who fail to understand the divine nature of the Art and sought only vulgar gold, whom he compared to the useless drones of a hive.⁴

In the mid-seventeenth century the quest for the ancestry of alchemy and iatrochemistry was linked to the Paracelsians' and the Helmontians' critique of academic learning and to their efforts to reform medical teaching. In France, most chemical courses published in the 1650s adopted the view that chemistry had ancient origins. For William Davidson, who taught chemistry at the Jardin Royal des Plantes, the first chemist was Tubal-Cain, «the forger of every cutting instrument

¹ On Robert Fludd see A. G. DEBUS, *The English Paracelsians*, cit., pp. 104-127; S. HUTIN, *Robert Fludd (1574-1637). Alchimiste et philosophe rosicrucien*, Paris, 1971; W. H. HUFFMAN, *Robert Fludd and the end of the Renaissance*, London, 1988, pp. 100-134.

² D. SENNERT, *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu*, Wittenberg, 1619.

³ For Sennert, see T. GREGORY, *Studi sull'atomismo del Seicento. II. David van Goorle e Daniel Sennert*, «Giornale critico della filosofia italiana» XLV, 1966, pp. 45-63, esp. pp. 51-63; A. G. DEBUS, *The Chemical Philosophy* 2 vols., New York, 1977, I, pp. 191-200; S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, Berlin, 1988, pp. 438-445; E. MICHAEL, *Daniel Sennert on matter and form: at the juncture of the old and the new*, «Early Science and Medicine», 2/3, 1997, pp. 272-99; A. CLERICUZIO, *Elements, Principles and Atoms. Chemistry and Corpuscular Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, 2000, pp. 23-33.

⁴ B. T. MORAN, *The Alchemical World of the German Court. Occult Philosophy. and Chemical Medicine in the Circle of Moritz of Hessen (1572-1632)*, Stuttgart, 1991, pp. 102-111.

of brass and iron» (Gen. 4:22). His chemical skills lived on in Hermes Trismegistus, the Egyptian priest, and then in Moses: «Ceste science vint à Hermes, à Zo-roaster qui vivoit du temps d'Abraham, à Orphée & ainsi dispersa parmi les Aegyptiens qui ont instruit Moyse, de sort qu'il brula & mit en poudre le Veau d'or fait par son frere Aaron, & le jetta sur les eaux, puis le fit boire au peuple d'Israel, ce qu'il n'eut sçu faire sans grande cognoissance de la Chemie...».¹

For those who, like Nicholas Guibert, rejected alchemy as a deception, its supposed ancestry was nothing but a forgery created by impostors. A physician from Lorraine, Guibert (c. 1547-c. 1620) first believed in transmutation and then he changed his views, launching a ruthless attack on alchemy in 1603.² In 1614 Guibert published a second censure of alchemy in which he maintained that metals could not be transmuted because they differ according to their species. He substantiated his position by referring to the Bible: «Probatur alio Argumento ex Genesi petito, metalla differre, non solum accidentibus, sed etiam specie. Et ideo Alchymiam quae circa perfectionem metallorum versatur, vanam esse, fabulosam, & imaginariam». He also stated that the truth of alchemy could not be asserted simply by referring to its supposed antiquity: «Quod veritas Alchymiae quae circa metallorum transmutationem versatur, non possit autoritate vetustatis defendi».³

Athanasius Kircher dealt with the supposed Egyptian origins of alchemy in *Oedipus Aegyptiacus* (1653), in which he maintained that if the Egyptian philosophers had known the chrysopoeia, they would never have made it public, because such knowledge would have threatened public order. Kircher then considered the *Tabula Smaragdina*, which he called the «supremum Chimiastorum oraculum».⁴ He denied that it was written by Hermes in ancient Egypt, as the supposed author was a fictitious character and the text a much later compilation. Kircher discussed the origin of alchemy again in *Mundus subterraneus* (1665), in which he distinguished three kinds of alchemy: metallurgy, iatrochemistry and the chrysopoeia. Kircher recognised that the Egyptians were masters of metallurgy, but he denied that they knew the *ars transmutatoria* and the elixir. He made the Arabs the founders of alchemy, which he rejected as a deception and as an illicit practice.⁵

On the anti-Paracelsian front, Hermann Conring, an Aristotelian and an advocate of Harvey's discovery of the circulation of blood, stands out for his ruthless rejection of the ancestry of alchemy. Conring's *De Hermetica Aegyptorum...*

¹ W. DAVIDSON, *Le Cours de Chemie*, Paris, 1657, pp. 8-9. The view that alchemy and iatrochemistry started with Hermes was also held by A. BARLET, *Le vray et methodique cours de la physique resolutive*, Paris, 1653 and by E.R. ARNAULD, *Introduction à la chymie où vraye Physique*, Lyon, 1655.

² See N. GUIBERT, *Alchymia ratione et experientia ita demum viriliter impugnata et expugnata*, Strasbourg, 1603, pp. 58-65.

³ N. GUIBERT, *De interitu Alchymiae*, Toul, 1614, pp. 10; 49. Cf. KAHN, *Alchimie et Paracelsisme*, cit., pp. 406-407.

⁴ A. KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, Rome, 1653, pp. 524-533.

⁵ A. KIRCHER, *Mundus subterraneus*, Amsterdam, 1678, II, pp. 250-254.

Medicina (1648) was mainly directed against the Paracelsians' claims about the ancient descent of the chemical philosophy. Conring, a professor at the University of Helmstedt, was prepared to accept that the Egyptians were masters of metallurgy, but he firmly denied that they knew alchemy and iatrochemistry. It is interesting to note that Conring was one of the few figures in this account who made use of Casaubon's discovery. As the *Hermetica* were forgeries containing much taken from Platonic philosophy, the so-called Hermetic medicine was – according to Conring – a blend of superstition and impiety. His conclusions were harsh: the Paracelsians' ancestors were far from being contemporaries of Moses and were of no intellectual respectability, hence the chemical medicine was a novelty that had no right to replace traditional learning.¹

Conring's work prompted the Danish scholar Olaus Borrichius (1626-1690) to write an articulate and learned defence of the antiquity of alchemy.² Borrichius' *De ortu et progressu Chemiae* (1668) opens with a defence of chemistry, which he considers the foundation of philosophy and to be in accordance with the Scriptures. Chemistry, like philosophy, originated in ancient Egypt, and Hermes Trismegistus is the fount of *prisca sapientia*, while Moses learned chemistry from the Egyptians. Though Pythagoras, Democritus and Plato are included in the *prisca sapientia*, the lack of references to alchemy in classical Greece did not escape Borrichius' attention. He managed to find a place for the Greeks in the genealogy of chemistry by stating that they probably knew alchemy, but concealed it in their mythology. To Borrichius, therefore, the alchemical interpretation of Greek mythology – similar to the one held by Michael Maier and Pierre Jean Fabre – was perfectly legitimate.³

John Webster, a critic of the traditional learning, outlined in the *Academiarum Examen* (1654) a project of university reform based on the teachings of Paracelsus, Bacon, Comenius and Jean Baptiste van Helmont.⁴ The introduction of chemistry into university curricula was central to Webster's reform. While in the *Academiarum Examen* Webster dealt with the origin of alchemy tangentially, in the *Metallographia* (1671) – a work aimed at improving the art of metals – he discussed the antiquity of chemistry at length. Webster was an advocate of the Egyptian origin of sciences and rejected Isaac Casaubon's thesis: «And this might be added,

¹ H. CONRING, *De Hermetica Aegyptiorum vetere et Paracelsicorum nova medicina liber unus*, Helmstædt, 1648, p. 15. For Hermann Conring (1606-1681), see Hermann Conring (1606-1681): *Beiträge zu Leben und Werk*, ed. M. Stolleis, Berlin, 1983.

² For Borrichius (Ole Borch), see *Olai Borrichii Itinerarium. The Journal of the Danish Polyhistor Ole Borch*, ed. H. D. Schepelern, 4 vols., Copenhagen, 1983, I, pp. XIV-XLIII.

³ P.-J. FABRE, *Hercules Piochymicus. In quo penitissima, tum moralis philosophiae tum chymica artis arcana, laboribus Herculis, apud Antiquos tanquam velamine obscuro obruta deteguntur & obvia fiunt & clausa omnia philochymicis reserantur*, Toulouse, 1634. On Pierre Jean Fabre (1588-1658), see B. JOLY, *Rationalité de l'alchimie au XVII^e siècle*, Paris, 1992. On alchemy and mythology, see H. J. SHEPPARD, *The Mythological Tradition and Seventeenth-Century Alchemy in Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel*, ed. A. G. Debus, 2 vols, New York, 1972, I, pp. 47-59.

⁴ See A. G. DEBUS, *Science and Education in the Seventeenth century*, London, 1977.

that the Writings of Hermes Trismegistus were long extant in the World before the Times of Christianity, otherwise it could not be imagined that the Christians, for the advancement and defence of their Religion, should have forged suppositious pieces under Hermes his name, but that his reputation and learning had been long, and then was of great account amongst the Heathens themselves». ¹ For Webster, the Egyptians' learning was not superstitious; rather, it was a genuine and profound knowledge of the secrets of nature. Like Alsted and Comenius, Webster pursued the ideal of a perfect integration of Revelation, Hermeticism and natural philosophy. He replied to those who denied the ancient origins of chemistry, namely Guibert, Conring and Kircher, maintaining that the Egyptians excelled in all sciences, including alchemy and spagyric medicine. Moses – according to Webster – learned the sciences (including alchemy) in Egypt and transmitted them to his people. ²

An advocate of magic and alchemy against the attacks of two influential divines (William Foster and Henry More), Thomas Vaughan – himself an Anglican clergyman – addressed the topic of the origin of alchemy and magic in *Magia Adamica* (1650). Vaughan regarded both alchemy and magic as part of the Revelation, for they were transmitted to the Patriarchs and then to Moses, who, he claimed, knew of the philosophers' stone and produced the *aurum potabile*, as attested by the episode of the Golden Calf. For Vaughan, Hermes' doctrines are true, but derivative, as they were transmitted to the Egyptians by the Jews, to whom had been entrusted by God: «Now that the learning of the Jewes, I mean their Cabala, was Chemicall, and ended in true Physicall performances, cannot be better proved than by the Booke of Abraham the Jew, wherein hee layd down the Secrets of this Art...» ³ The alchemical interpretation of Genesis, which we found in Quercetanus and Fludd, was reassessed by Vaughan thus: «The Primitive, Original, Existence of it [Alchemy] is in God Himself: for it is nothing else but the practice, or operation of the Divine Spirit working in the matter, uniting Principles into Compounds and resolving those compounds into their Principles». ⁴

¹ J. WEBSTER, *Metallographia, or an History of Metals*, London, 1671, p. 13. On John Webster see A. CLERICUZIO, *Alchimie, philosophie corpusculaire et minéralogie dans la Metallographia de John Webster*, «Revue d'histoire des sciences», 49, 1996, pp. 287-304.

² Cf. A. CLERICUZIO, 'Alchemia Vetus et Vera'. *Les théories sur l'origine de l'alchimie en Angleterre au XVII^e siècle*, in D. KAHN, S. MATTON (eds.), *Alchimie, art, histoire et mythes*, Paris-Milan, 1995, pp. 737-748.

³ EUGENIUS PHILALETHES [T. Vaughan], *Magia Adamica: or the Antiquitie of Magic, and the Descent thereof from Adam Downwards, Proved*, London, 1650, repr. in *The Works of Thomas Vaughan* (ed. A. Rudrum), Oxford, 1984, pp. 181-182. For T. Vaughan see A. Rudrum's Biographical Introduction to *The Works*, pp. 1-31; F. B. BURNHAM, *The More-Vaughan Controversy: The Revolt against Philosophical Enthusiasm*, «Journal of the History of Ideas», 35 (1974), pp. 33-49; W.R. NEWMAN, *Thomas Vaughan as an Interpreter of Agrippa von Nettesheim*, «Ambix», 29, 1982, pp. 125-140; N. L. BRANN, *The Conflict Between Reason and Magic in Seventeenth Century England: A Case Study of the Vaughan-More Debate*, «Huntington Library Quarterly», 43, 1980, pp. 103-126; L. KASSELL, *All Was This Land Full Fill'd of Faerie*, or *Magic and the Past in Early Modern England*, «Journal of the History of Ideas», 67, 2006, pp. 107-122.

⁴ EUGENIUS PHILALETHES, *Magia Adamica*, cit., p. 155.

Edmund Dickinson, Fellow of Merton College and alchemist, gave prominence to the Bible in the genealogy of alchemy. Edmund Dickinson, who was a Fellow both of the Royal Society and of the Royal College of Physicians, as well as being King's Physician to Charles II and James II, espoused the corpuscular theory of matter and adopted the Helmontian view that water was the material principle of all natural bodies. He sought to demonstrate that Jean Baptiste van Helmont's water theory was held in the ancient times: «Deus Universi materiam ex nihilo repente fecit. Hanc autem materiam non solum Hebraei, Phoenices, Ægyptiique, sed etiam Graeci vetustissimi vocabant aquam, eoque nomine immensam particularum omnigenarum atque laxarum congeries notabant...».¹ Following Vossius and Bochart, Dickinson aimed to undermine the role of the Greeks in the history of learning and so gave the Bible a central position in the *prisca sapientia*. His own genealogy of alchemy, as contained in *Physica Vetus et Vera* (1702), begins with Adam, the Patriarchs and Moses. In Dickinson's scheme, Moses was a master of both philosophy (including atomism) and alchemy.² Moses' proficiency in the Art is demonstrated – according to Dickinson – in Exodus, namely the episodes of the Golden Calf and of the building of the Tabernacle. In order to highlight the role of the Bible in the origin of alchemy, Dickinson marginalised Hermes – though he did not question the authenticity of the *Hermetica*.³

The controversies on the origins of alchemy and Paracelsianism show that the main issue was not the authenticity of the sources. Philological arguments were in fact subordinated to the assessment of the role and status of chemistry in the classification of sciences. Unsurprisingly, the debate over the origins of the Art became more dramatic when the Paracelsians and the Helmontians tried to make chemistry the very foundation of medicine and philosophy. In the second half of the seventeenth century, the issue was no longer the need to legitimise chemistry by showing its pedigree, but rather to provide historical arguments to substantiate the iatrochemists' claim that they had created a new medical system based on chemistry. Most advocates of the antiquity of alchemy operated outside the universities and aimed at reforming medical curricula by introducing chemistry. The ancestry of chemistry became a powerful weapon against the persistent opposition to the introduction of chemistry into university curricula.

¹ E. DICKINSON, *De Chrysopoeia, sive de quintessentia philosophorum dissertatio*, Oxford, 1686, p. 50. On Edmund Dickinson, see W. BLOMBERG, *An Account of the Life and Writings of Edmund Dickinson*, London, 1739 and L. PRINCIPE's entry for the *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, 2004, s.v.

² Cf. D. B. SAILOR, *Moses and Atomism*, «Journal of the History of Ideas», 25, 1964, pp. 3-16.

³ E. DICKINSON, *Physica vetus et vera, sive Tractatus de Naturali veritate hexaëmeri Mosaici*, London, 1702, pp. 304-305.

TOMMASO CAMPANELLA: LE POESIE. INTORNO ALL'EDIZIONE DEL 1998

FRANCESCO GIANCOTTI

3. INTERVENTI DIVERSI*

«**L** Sole-24 Ore» del 28 giugno 1998, 'copertina' del supplemento domenicale:

L'edizione con «testo criticamente riveduto e commento» che Francesco Giancotti presenta oggi, per la Nue di Einaudi (in libreria da venerdì 3 luglio), ha due pregi, che vanno subito sottolineati: comprende anche i cinque sonetti politici che, sulla scorta delle indicazioni del Kristeller, Germana Ernst ha scoperto e pubblicato nel primo numero della rivista «Bruniana et Campanelliana», ed è quindi la più esauriente edizione oggi esistente delle poesie del Campanella; rimette in circolazione, finalmente (anche se per un prezzo molto alto), un testo poetico di straordinario valore, da troppo tempo sostanzialmente assente dalle librerie.¹ Molto ampie sono inoltre le note, e buona l'idea di commentare i versi campanelliani usando lo stesso Campanella, chiamando in gioco cioè le altre sue opere.

Così Lina Bolzoni. Per le note, dunque, un cenno quantitativo; quanto al «commentare Campanella con Campanella» (G. ed., p. XIII), dice che l'idea è stata «buona», ma non accenna ai risultati concreti, neppure sinteticamente.

Quel che colpisce è che l'Introduzione dia una chiave di lettura che è sostanzialmente ferma a un dialogo critico con Croce e De Sanctis. La bibliografia non manca di citare con cura i vari interventi critici, ma poi sembra che il tempo si sia fermato a decenni fa, a quando, come si dice giustamente, la questione centrale era che «il legame con la filosofia sarebbe esteticamente un vizio di origine, che avrebbe continuamente insidiato e compromesso il conseguimento di esiti poeticamente superati (p. XXXVII)».

In questa citazione dalla mia p. XXXVII, commentata nel contesto con «come si dice giustamente», c'è una parola non mia e che non comporta alcun senso plausibile: «superati». Nella mia pagina è stampato «compiuti».² S'attaglia al filo del discorso.

* Prima puntata in «B&C», XIII, 2, 2007, pp. 617-624; cfr. la *Premessa* (che contiene anche *Avvertenze*) e la nota 1 per i riferimenti bibliografici.

¹ Il prezzo resta indeterminato, perché questa volta il giornale ha ommesso l'indicazione bibliografica che normalmente dà, con completezza e tipografico risalto. Si può quindi immaginare anche un prezzo più alto di quello reale, lire 75.000 (ovviamente stabilito dall'editore in rapporto alle caratteristiche generali della pregevole collana e specifiche del volume: CLX, 694 pagine).

² Lo scambio è tale che riesce molto difficile supporre un refuso. Forse «superati» è effetto di «persistenza» di «ferma» e «si sia fermato» nella mente di chi lo ha scritto: quelle parole possono avere suscitato l'idea di superamento: quindi lo spurio «superati» in luogo dell'autentico «compiuti».

Perché Croce e De Sanctis? Oso credere che, anche se non s'aggiungono chiarimenti ulteriori, già in G. ed. si possano trovare risposte. Solo un esempio: a p. xxix sg.: «Abbiamo ricordato De Sanctis perché è quasi un capostipite per coloro che tacciano Campanella di rozzezza»: taccia contro la quale propongo precisazioni. E si veda il séguito. In De Sanctis e in Croce ho scorto 'interlocutori' appropriati per «un conciso profilo introduttivo» (p. xviii), per «appunti» (p. xx sg.), posti entro il disegno di un lavoro che in altre sue componenti – il testo critico e il commento – individua le sue ragioni primarie (cfr. la *Prefazione* e poi *Postilla 1*, p. 423 sg.). La definizione «dialogo critico» può essere condivisa anche da chi scrive, se «critico» viene inteso con pertinente pregnanza, implicante il proposito di procedere per conto proprio. Proposito che, difatti, ho cercato di attuare con osservazioni ed analisi specifiche, di cui, al di là dell'*Introduzione*, occorre cercare i concreti svolgimenti nelle note introduttive e nel commento alle singole poesie. Ove si può verificare che non ho certo ignorato gli studi successivi a De Sanctis e a Croce; ho inserito tutti i riferimenti a studiosi recenti e contemporanei che mi son parsi possibili (in rapporto all'«economia» del volume) e opportuni, scegliendo, di volta in volta, fra quelli che la *Bibliografia* indica, come si riconosce, «con cura». Al passo sul «legame con la filosofia ecc.» seguono queste parole:

si riconosce subito dopo che “la tesi è stata via via temperata e contrastata dal progredire degli studi”, ma non si trova traccia dei problemi nuovi, e dei metodi diversi, con cui le poesie di Campanella sono state studiate, da Franc Ducros a Martino Capucci, a esempio, da Marziano Guglielminetti a Maria Pia Ellero.

Sui «problemi nuovi» e «metodi diversi», nessuna specificazione, neppure succinta. Nulla sulla presunta rilevanza per il disegno proprio dell'edizione commentata, meditatamente scelto in luogo del primitivo progetto di saggio critico. Circa i quattro studiosi menzionati «a esempio» (tutti elencati nella mia *Bibliografia*, che si basa su conoscenze dirette), non m'è parso che il corso del mio lavoro richiedesse o almeno comportasse osservazioni specifiche. Per tre di loro ho avuto poi occasione di farne in altra sede e sono pervenuto a conclusioni differenti da quelle che essi sostengono.¹

Ma soprattutto va rilevato che la citazione da G. ed., p. xxxvii, s'interrompe proprio là dove la mia pagina passa a proporre cenni su criteri e procedimenti utili per il superamento della tesi in questione. Al di là di essa pagina, un tratto non secondario di G. ed. poggia sull'opinione che la presenza della poesia nella silloge campanelliana – e specialmente nella *Scelta* – superi i limiti segnati da Croce: cfr. la *Prefazione*, p. ix sgg.²

¹ Cfr. Tommaso Campanella: *le poesie della “Scelta” e la loro disposizione*, «Studi secenteschi», xli, 2000, pp. 3-25; xlii, 2001, pp. 3-57; xliii, 2002, pp. 3-73.

² Si può confrontare ciò che ho scritto a proposito dei tre giudizi di Croce in merito al poema lucreziano in: TITO LUCREZIO CARO, *La natura*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento di F. G., Milano, Garzanti, 1994 (ora 2008⁷), pp. xxxviii-xlv (per l'analogia del giudizio sulle poesie di Campanella, p. xlii sg.).

Anche a questo proposito non è priva di significato la decisione di curare un'edizione critica con commento, abbandonando il primitivo progetto di saggio critico approvato da Croce (cfr. ancora la *Prefazione*, pp. xi-xiii). Non di rado il riconoscimento della qualità poetica presuppone la soluzione di problemi esegetici (e non occorre certo rilevare – tanto la cosa è chiara e nota – che l'esegesi dei versi di Campanella non scarseggia di difficoltà impervie). Sempre nella *Prefazione* (ivi) si trovano parole-chiave per la prospettiva a cui sto accennando: «Filologia e critica», «comprendere e gustare». Gli approfondimenti esegetici giovano sia per la costituzione del testo critico, sia per l'illuminazione di pregi estetici, che, se essi non ci soccorressero, resterebbero inaccessibili.

Per verificare le basi documentarie su cui è fondato il testo critico di G. ed., occorre esaminare le *Note e tavole sul testo* (pp. xciii-cxxxiv). Ecco quel che si legge nel «Sole-24 Ore»:

Il lavoro fatto sul testo viene minuziosamente spiegato e commentato. Rispetto alle edizioni correnti delle poesie, si è compiuta una revisione basata sulla copia con correzioni autografe che è conservata nella Biblioteca dei Gerolamini; si sottolinea che lo si è fatto nel 1949, e poi nel '51, prima, dunque, che un restauro discutibile ne diminuisse la piena leggibilità. È certo un lavoro meritorio. Ci si può chiedere tuttavia se, nel momento in cui si decideva di pubblicare le poesie di Campanella in una collana prestigiosa come la Nue, non sarebbe valsa la pena di controllare il testo in tutti gli esemplari noti (che sono sei), come ci ha insegnato a fare la bibliografia testuale.

Forse non si è badato molto a quei lettori del giornale (ovviamente, i più numerosi) che non hanno specifiche competenze campanelliane. Dal «testo» – ossia dall'intera raccolta delle poesie – si passa senz'altro, tacitamente, alla «copia con correzioni autografe ecc.», che contiene soltanto la *Scelta*. E lo stesso passaggio (o salto) avviene poco dopo, fra «pubblicare le poesie» e «gli esemplari noti (che sono sei)». Sostanzialmente quantitativa (analoga a quella concernente le note del commento) la notazione circa «Il lavoro fatto sul testo [...] minuziosamente spiegato ecc.». Il successivo cenno di confronto con le «edizioni correnti delle poesie», alla luce delle collazioni dell'allora intatto esemplare della *princeps* della *Scelta* conservato nella Biblioteca dei Gerolamini (per cui ho impiegato l'abbreviazione *Ger.*), è seguito dall'affermazione «È certo un lavoro meritorio», ma sussegue la riserva «Ci si può chiedere tuttavia ecc.». Anche qui il lettore può cadere in qualche malinteso: manca qualcosa: si salta da *Ger.* a «tutti gli esemplari noti (che sono sei)» e non si dice che, oltre a *Ger.*, ho collazionato altri due dei sei esemplari: quello di Zurigo e quello della Biblioteca Croce (cfr. G. ed., pp. cii sg. e cxv). Quanto ai tre rimanenti, li avrei collazionati prima di pubblicare la mia edizione, anche se questa fosse stata destinata a una collana meno «prestigiosa», qualora il farlo mi fosse sembrato intrinsecamente necessario.

Le tre collazioni non eseguite non hanno impedito ad altri di scrivere queste parole:

L'edizione più completa ora disponibile, a cura di F. Giancotti, raccoglie e sottopone a nuova revisione critica i precedenti contributi. Per quanto riguarda la *Scelta*, questa edizione si avvale della collazione dell'esemplare della biblioteca dei Gerolamini com-

piuta dal curatore nel febbraio 1949, prima del devastante restauro:¹ in una serie di tavole preliminari Giancotti può così raccogliere le correzioni autografe e rettificare in più luoghi l'ed. Firpo [...]. Estremamente importante è anche l'apparato esegetico e la ricostruzione della storia filologica delle poesie, alla quale si rimanda anche per una descrizione più particolareggiata dei testimoni (in particolare alle pp. xcii-cxxxiv).

Questa è la conclusione del paragrafo concernente le poesie di Campanella scritto da Guido Arbizzoni nella *Storia della letteratura italiana*, diretta da Enrico Malato, vol. x: *La tradizione dei testi*, coordinato da Claudio Ciociola, Roma, Salerno Editrice, 2001, p. 885.

Poco dopo la pubblicazione di G. ed. completai la collazione degli esemplari della *princeps* della *Scelta* di cui è nota l'esistenza (cfr. G. ed., pp. c-civ) e ne detti ragguagli, fra il 1998 e il 1999, in «B&C»: cfr. *Postille* 3, 4 e 5 (di cui, evidentemente, G. Arbizzoni non aveva conoscenza quando scrisse le parole poc'anzi riferite). I tre esemplari della *princeps* della *Scelta* che nessun precedente editore delle poesie campanelliane aveva collazionato – quelli di Weimar, di Wolfenbüttel e di Wrocław – nulla di positivamente peculiare contengono, nulla che possa apportare un distinto contributo alla costituzione del testo critico. Nel pubblicare G. ed., ritenevo che il mio testo poggiasse su basi sufficienti – fra le quali primeggiava *Ger.*, l'esemplare 'personale' di Campanella, da lui gelosamente custodito e corredato di correzioni autografe –; ritenevo che i tre esemplari della *princeps* della *Scelta* non ancora collazionati potessero servire, non per il testo critico, bensì per la storia della fortuna, della diffusione, della *princeps*. Non mi sbagliavo.

Non pochi gl'interventi su G. ed. apparsi in giornali e periodici diversi. Né mancano in essi apprezzamenti non tenui. Che però non saranno qui riferiti. Saranno invece segnalati alcuni interventi principalmente con lo scopo di mostrare come attraverso G. ed. sia stata raggiunta una significativa considerazione del valore delle poesie campanelliane. In qualche caso sembra essersi verificata la scoperta di una grandezza imprevista.

Enzo Siciliano, su «L'espresso» del 3 settembre 1998: «La nuova edizione critica delle "Poesie" di Tommaso Campanella [...] ci ha riportato sotto gli occhi la figura di un grande sconosciuto...». Con conciso vigore Carlo Bo, su «Gente» del 3 agosto 1998, includendo G. ed. in una succinta scelta di libri da lui consigliati: «...primeggia un libro capitale, *Le poesie* di Tommaso Campanella nella nuova edizione...». Giorgio Bárberi Squarotti, in «Tuttolibri» del 17 dicembre 1998: «...l'edizione completa de *Le poesie* di Tommaso Campanella [...] permette di avvicinare [...] uno dei nostri massimi poeti...». E un poeta, Giovanni Giudici, salutando la pubblicazione di G. ed. con un elzeviro sul «Corriere della sera» del 15 settembre 1998, ha offerto nuovi segni del suo vivo interesse per il poeta a cui aveva dedicato la «sequenza» *Frate Tommaso* nella raccolta di versi *Fortezza*.²

¹ Per precisare meglio, cfr. G. ed., p. cxv.

² Cfr. l'ed. Milano, Mondadori, 1990 («Lo specchio – I poeti del nostro tempo»). Degli altri, numerosi interventi, apparsi in sedi variamente caratterizzate, menziono quelli di: P. GIBELLINI, «Giornale di Brescia», 22-7-1998 (rist. in forma un po' abbreviata: «Avvenire», 1-8-1998); R. ROVERSI, «Alias», 8-8-1998; A. VERRECCHIA, «Tuttolibri», 20-8-1998; G. GALASSO,

4. UNA RECENSIONE

Guido Sacchi (un giovane studioso, a quel che ho letto, scomparso purtroppo prematuramente) ha recensito G. ed. in «Italianistica», xxix, 2000, pp. 296-303. Le sue pagine delineano e qualificano le componenti di G. ed. e, in relazione ad esse, soggiungono notazioni particolari: «aggiustamenti di dettaglio», «suggestioni», proposte testuali ed esegetiche, dubbi, riserve. Non c'è qui spazio per una disamina esauriente. Mi riprometto di rispondere ad alcune notazioni particolari in una serie di annotazioni puntuali che conto di pubblicare prossimamente.¹ Qui esamino i tratti principali della recensione. Evidenzio col carattere *corsivo* alcune parti dei passi che cito.

Su G. ed., Sacchi (p. 296 sg.) in primo luogo afferma: «Il ponderoso volume rappresenta un progresso decisivo rispetto alle edizioni che lo hanno preceduto, anzitutto perché raccoglie l'intero *corpus* dei testi poetici campanelliani oggi noti...»; da questo dato di fatto passa a giudizi di valore: «La cura filologica e i materiali informativi sono veramente cospicui...»; e circa le *Note e tavole sul testo*, fra l'altro, dice: «...vengono infine spiegate le basi della costituzione di questo *testo critico*. Giancotti fornisce infatti *un testo originale*...». Poco dopo comincia ad affacciare perplessità e riserve:

Va detto subito che la soluzione editoriale risponde ad una logica di *compromesso*, già chiara nella formula del “testo criticamente riveduto”: nonostante lo sforzo filologico originale del Curatore di cui si è detto, il volume, *probabilmente* per le caratteristiche della collana, risponde a criteri di *snellezza* e *leggibilità* diversi da quelli di *un'edizione critica tradizionale*, che non mancano tuttavia di suscitare qualche perplessità. *I dubbi maggiori riguardano non tanto le concrete scelte testuali, su alcune delle quali torneremo subito*, quanto piuttosto le modalità di esposizione dei materiali: *nell'impossibilità (dovuta ovviamente alle caratteristiche della collana, come si è detto) di creare un vero apparato* cui affidare la discussione delle lezioni accolte a testo e delle *varianti proposte dai precedenti editori*, il Curatore ha riversato una parte di queste informazioni nel commento vero e proprio (che risulta così *un ibrido* fra la spiegazione letterale, quella storico-letteraria e quella filologica), raccogliendo il resto in alcune *Tavole* iniziali [...] Ne risulta [...] una sorta di *apparato sintetizzato*, in cui spesso le medesime informazioni sono ripetute in tavole diverse, e che soprattutto, separato dal testo, presenta non poche difficoltà di lettura. Si tratta, lo ripetiamo, di un *compromesso fra impossibilità editoriale di creare un vero apparato a pie' di pagina e necessità di esporre per onestà* le premesse del lavoro:

«Il mattino», 17-10-1998; PH. SIMON, «Revue des études italiennes», XLIV, nn. 3-4, 1998, p. 303 sg.; [C. OSSOLA], «Lettere italiane», L, n. 3, 1998, p. 467 sg., rubrica «I libri – ‘Lettere italiane’ tra le novità suggerisce»; B. ZANDRINO, «L'indice dei libri del mese», maggio 1999. In alcuni di questi interventi, e in altri che non menziono, non manca materia suscettibile di precisazioni di vario genere. Per altro verso, le pagine che ho pubblicate in «B&C» 2007 e 2008 evidentemente non intendono riflettere la ricezione di G. ed.: una prospettiva per cui occorrerebbe addentrare l'esame nei casi in cui G. ed. è stata, ed è, usata come *edizione di riferimento*.

¹ *Annotazioni alle poesie di Tommaso Campanella*, «Studi secenteschi», L, 2009.

data questa situazione, tuttavia, mi chiedo se non fosse preferibile contenere ad esempio la discussione delle altre edizioni [...]: la differenza dalle edizioni precedenti ne sarebbe risultata *ex silentio*, con un difetto di chiarezza e trasparenza, ma un vantaggio di leggibilità.

Quella data in G. ed. è un'edizione critica effettivamente. Tuttavia ho preferito che il frontespizio recasse la denominazione «Testo criticamente riveduto» per rispecchiarvi la differenza formale rispetto alle edizioni critiche in cui, di norma, l'apparato è collocato sotto il testo, a piè di pagina, diversamente da quel che si trova nelle *Note e tavole sul testo* di G. ed. Ma, al di là di questa distinzione terminologica, per quali ragioni non ho posto un apparato critico a piè di pagina? Non a torto il recensore si riferisce alle «caratteristiche della collana» (peraltro con un crescendo, per cui da «probabilmente» passa a «impossibilità» e «ovviamente»). Ma esiste pure qualche altra ragione. Una riguarda la principale componente della raccolta poetica campanelliana, la *Scelta*. Le pagine della *Scelta* – contenendo, oltre ai versi, le prose dell'*Esposizione* – comporterebbero qualche complicazione, se vi s'aggiungesse un apparato critico. G. ed. mira anche a lettori non-specialisti (cfr. ancora la *Prefazione*, p. XIII), ovviamente senza un eccessivo ottimismo. Anche per riguardo verso di loro m'è parso opportuno non appesantire ulteriormente pagine già di per sé impenne.

Quanto al commento, che sarebbe «un ibrido ecc.», non posso consentire. La connotazione negativa, che porta con sé questo termine, non s'addice ai vantaggi di una composizione del commento per cui la connessione fra esegesi e critica del testo – naturalmente, sempre operante nell'edizione – viene esplicitata in alcuni luoghi del commento che per proprie peculiarità lo richiedono. Si consideri, fra l'altro, ciò che lo stesso Sacchi dice appresso (p. 298) su rapporti fra «spiegazione letterale dei testi» e «scelte testuali». Né posso consentire coi «dubbi» espressi in merito alle *tavole*. Le ragioni che il recensore significa coi termini «onestà», «chiarezza e trasparenza», sono sembrate preminenti e peraltro osservabili senza detrimento per una possibile «leggibilità». Il dubbio circa il «contenere ad esempio la discussione delle altre edizioni» non tiene conto dei vantaggi che comporta l'aver messo a disposizione degli studiosi riferimenti a edizioni rare o comunque non sempre a portata di mano, che avevo cercato, trovato, riscontrato. Deliberatamente ho escluso eventuali risultanze *ex silentio*. Perché accrescere le difficoltà per i lettori? Se non erro, l'espressione «una sorta di apparato sintetizzato» non s'accorda bene col contesto.

A p. 297, Sacchi continua con queste parole:

A parte queste perplessità sul risultato editoriale, il testo di cui oggi disponiamo è senz'altro più affidabile che in passato. Le osservazioni che seguono vorrebbero essere soltanto un contributo alla precisazione di aspetti di questo ragguardevole lavoro.

Le osservazioni preannunziate fanno parte delle «notazioni particolari» a cui, come ho detto, conto di rispondere in un altro scritto con annotazioni puntuali.

Questo il tema successivo: p. 298:

Altro punto dolente dell'interpretazione e della filologia campanelliana è la *spiegazione letterale dei testi*, che spesso, comprensibili nelle loro linee generali (anche grazie

all'*Esposizione*, dove c'è), sono sfuggenti nei particolari della sintassi, con conseguenze anche sulle scelte testuali. L'edizione Giancotti rappresenta un enorme passo avanti in questa direzione, visto che il ricco commento fa della spiegazione dei luoghi oscuri un suo punto di forza, pur senza giungere ad una parafrasi continuata che in molti casi sarebbe utile. Possiamo dire in sostanza che dopo questo lavoro la poesia campanelliana è complessivamente più chiara, e che si sono assai ridotte le zone d'ombra o di buio completo...

Passa ad «avanzare qualche proposta di chiarimento o di lettura alternativa», che mi propongo di esaminare nello scritto preannunziato. Intanto, a proposito della «parafrasi continuata», degli asseriti «molti casi» in cui «sarebbe utile» non è recato neppure un solo esempio. Si rammenti, peraltro, l'*Avvertenza* b (nella *Premessa*).

Più avanti, a p. 300 sg., leggiamo:

Il commento di cui si fregia questa edizione resterà punto di riferimento indispensabile per lo studio di Campanella poeta, non soltanto per questo grande sforzo di chiarimento puntuale, ma anche per la grande mole di materiali intertestuali forniti spesso per la prima volta. L'intento fondamentale è stato di «commentare Campanella con Campanella» (p. XIII), per cui vengono adottati molti passi dalle opere in prosa dell'Autore, indispensabili per chiarire i versi filosofici, come pure i fittissimi rinvii a luoghi paralleli delle poesie; il Curatore mostra in questo ambito un'indubbia padronanza dell'intera produzione campanelliana, usata sempre con pertinenza e sicurezza. Preziose e interessanti anche note di altro genere [...] Se si deve trovare un difetto (peccato veniale, comunque) a questo aspetto intertestuale e lessicale del commento, bisogna osservare che a volte il Curatore, per sua formazione e interessi professionali, è portato a citare fonti classiche laddove basterebbe il riferimento alla tradizione volgare.

Seguono esempi. Riguardo alle «fonti classiche», il collegamento con la «formazione» (che peraltro non è stata così semplice come qui sembrerebbe supposto) è corretto solo nel senso più ovvio e positivo, ossia se s'intende che essa ha favorito l'individuazione di testi classici coi quali in Campanella sono ravvisabili o ipotizzabili rapporti di vario genere (il termine «fonti» rischia di ridurre tale varietà di relazioni e funzioni). Su questo piano sarebbe giusto «trovare un difetto», sia pure qualificandolo «peccato veniale», se i riferimenti a testi classici non fossero pertinenti o anche semplicemente proponibili. Dicendo «... laddove basterebbe il riferimento alla tradizione volgare», il recensore prospetta una limitazione che non risulta concretamente giustificata. Ravvisare nelle poesie di Campanella reminiscenze o tracce qualsiasi di testi latini che egli conosceva, è cosa del tutto congrua ed opportuna, se i luoghi in esame offrono spunti confacenti. Fermarsi alla «tradizione volgare» sarebbe, fra l'altro, in contrasto con la sua memoria, delle cui straordinarie virtù egli stesso ci ha lasciato testimonianze rilevanti. Ne rammento una che si trova nell'opera ultimamente venuta alla nostra conoscenza (cfr. sopra, «B&C», XIII, 2007, p. 624, nota 1), l'*Ateismo trionfato*: cap. I, p. 19: «...io, trovandomi di buono intendimento per natura dotato, e di memoria prontissima e tenacissima...». Ma di questa, al di là di ogni dichiarazione, è prova primaria la

produzione stessa di certe opere dense di riferimenti e collegamenti composte in condizioni delle più avverse.

Proseguiamo la lettura di p. 301:

Qualche dubbio suscita poi la *Tavola metrica*, che si sarebbe forse potuta sostituire con vantaggio con brevi note metriche premesse ai componimenti...

Quale «vantaggio»? La conseguenza di distinte note metriche, apposte, di volta in volta, a ciascun componimento sarebbe stata anzitutto un 'appesantimento' di una struttura già complessa. D'altro canto, il volume sarebbe stato privato dei vantaggi che la *Tavola metrica* comporta, primo fra tutti quello del prospetto sinottico che agevola raffronti. Si avverta che la *Tavola metrica* intende assolvere una funzione orientativa, segnatamente per lettori non-specialisti. Altre esigenze che il recensore affaccia in relazione ai metri esorbitano dal disegno di G. ed. (richiamo ancora l'*Avvertenza* b) : possono trovare riscontro in apposite monografie.

Su un punto mi sembra qui opportuna una precisazione. A proposito della «partizione delle canzoni in madrigali», Sacchi afferma:

è chiaro infatti che Campanella spezza la canzone, vuole che le singole strofe siano lette con l'intervallo dell'*Esposizione*, come appare in diversi luoghi: e non sorprende perciò che ogni stanza assuma una sua indipendenza, marcata con la definizione di un genere metrico autonomo.

Ma l'*Esposizione* è stata scritta *dopo* la composizione delle canzoni, solo quando queste furono tratte dalla *Cantica* per essere incluse nella *Scelta*. Cfr. G. ed., p. xciii sgg., spec. xcvi sgg.; *Postilla* 6: *Dalla "Cantica" alla "Scelta"*, pp. 205-210. La genesi dell'articolazione della canzone in «madrigali» non ha a che fare con l'*Esposizione*.

Infine (p. 302), il «rapporto di Campanella con la letteratura della sua epoca». Riguardo a questo, Sacchi scorge «la lacuna più grave degli studi sulla sua poesia, e anche dell'edizione Giancotti». Ma di «lacuna» si potrebbe parlare solo se il «rapporto» in questione fosse consistente, significativo, caratterizzante. Non è affatto tale. Già questo spiega la situazione a cui egli si riferisce con quel termine improprio.

Per ciò che concerne G. ed., egli accenna, fra l'altro, all'*Introduzione* e, in particolare, alla lettura dei testi «sotto la lente del legame vita-poesia, che culmina [...] nella pregnante definizione dello Stilese come "eroe della poesia" (p. xlviii)». E soggiunge:

Nella vulgata idea desantisiana e poi crociana del Seicento italiano, a riscattare la generale decadenza furono proprio gli autori che opposero una qualche resistenza alla corrotta temperie barocca (Galileo e lo stesso Campanella), e che perciò sveltano isolati sugli altri, e sono quasi santificati dal martirio della persecuzione inquisitoriale.

Su «eroe della poesia», forse è opportuna una breve postilla. La definizione suggella la chiusa dell'*Introduzione*:

Raffigurandocelo recluso in Sant'Elmo, intento a scrivere su quelle misere strisce di carta a stento ottenute, gli occhi che lottano con un'avara penombra, ammiriamo

l'uomo: e forse possiamo essere indotti a definirlo, senza timore di cadere nell'enfasi, eroe della poesia.

Il senso primario è chiaramente quello dell'eroismo del poetare nella terribile «fossa» di Castel Sant'Elmo (per cui cfr., ad es., la *Salmodia metafisicale*, n. 75, madr. 6, *Esp.*). Ma c'è anche l'eroismo come tema del poetare, là dove Campanella raffigura sé stesso come eroe prometeico: si vedano, ad es., nella stessa *Salmodia metafisicale*, n. 73, madr. 4, quei memorabili versi: «Stavamo tutti al buio...». Questo è, appunto, solo un esempio di un tema ricorrente nella *Scelta*, e caratterizzante. Fin dal principio Campanella incide il proprio profilo contraddistinto da 'prometeismo antitirannico', che oppugna la triade negativa: «tirannide, sofismi, ipocrisia» (n. 8, v. 2): il *Proemio* (n. 1) si conclude proiettando sul séguito lo sfolgore del fuoco di Prometeo. E dunque, in sintesi: 'eroe della poesia ed eroe nella poesia'. Nel *Proemio* è implicita la poetica che trova esplicita e programmatica espressione nel susseguente sonetto 2, *A' poeti*. Rimando per i particolari a G. ed., pp. 7-15, e *Introduzione*, spec. p. xxxiii sg. Poetica e poesia di Campanella nelle sue espressioni più alte sono contrassegnate da caratteristiche per le quali si differenziano profondamente dalla suddetta «letteratura della sua epoca». Le singolari caratteristiche traggono vigoroso alimento da quello che il recensore chiama «legame vita-poesia». Si tratta di qualcosa di essenziale e costitutivo. Oggettivamente. E quindi, al di là di De Sanctis e di Croce, qualsiasi discorso pertinente sulla poesia campanelliana non può ignorarlo.

A proposito del «rapporto di Campanella con la letteratura della sua epoca», Sacchi non manca di riconoscere l'esistenza di fatti e testi che contrastano con la su riferita denuncia di una «lacuna».

Certamente si può dire di Campanella che, se non altro per i suoi interminabili e terrificanti soggiorni nelle prigioni romane e napoletane, ebbe poche occasioni di scambio con la letteratura del suo tempo: e non si può negare che la *Scelta* presenti una proposta poetica del tutto inattuale nel 1622. [...] Certo una canzone come la 36 *Agli italiani, che attendono a poetar con le favole greche* sembra fatta apposta per dimostrare l'opposizione di Campanella ai barocchi, come l'insistenza, nell'elegia barbara *Al Senno latino*, sui temi del «novo secolo», «lingua nova» e «nova progenie» (15-16) non è dettata da modernismo ma da fede profetica.

Ciononostante eccepisce:

ma ad un esame attento anche il frate profeta rivela la sua appartenenza a quell'epoca di decadenza, senza che questo dal nostro punto di vista diminuisca la grandezza della sua figura, ma anzi contribuendo a farcela leggere nella giusta luce: a questo scopo sono molto più utili i testi esclusi dalla *Scelta*, quelli erotici e di occasione (il «Campanella minore», non «autentico», cfr. pp. xxxii-xxxiii).

Le pp. xxxii-xxxiii qui citate mostrano che G. ed. non ignora affatto il tema dei rapporti di Campanella con la letteratura contemporanea, ma lo pone nei termini che mi sembrano i più appropriati, con riferimento ai testi pertinenti e nei limiti confacenti alla natura del mio lavoro. Sottolineo che, se la ricerca di testi comparabili con la letteratura contemporanea può trovare riscontri nelle *Poesie non*

comprese nella "Scelta", anche questa parte della silloge campanelliana non è priva di altri testi congeniali ai testi più rappresentativi della *Scelta*, per la poesia e per la poetica. Quanto alla prima, si veda, ad es., il n. 99, *Sonetto fatto sopra un che morse nel Santo Offizio in Roma*; per la seconda, il n. 91, *Tasso, i leggiadri e graziosi detti* (cfr. G. ed., pp. 463 sg. e xxx). Tuttavia, il divario qualitativo fra le poesie della *Scelta* e le altre nell'insieme è assai rilevante. Il recensore consente, come abbiamo visto or ora, con G. ed. nell'individuazione delle poesie non comprese nella *Scelta* quale campo idoneo alla ricerca su rapporti di Campanella con la letteratura della sua epoca. E va notato che questa è senz'altro da lui definita «epoca di decadenza». Dubito che nella stessa frase il termine «appartenenza» sia ineccepibile. Per le stesse ragioni per le quali il termine «lacuna» mi è parso improprio.

Sono qualità per le quali la *Scelta* decisamente si contraddistingue dalla letteratura contemporanea quelle che, sul limitare del libro, la dedica preannunzia con le parole

Il parlare stretto talvolta e filosofico, e più con la naturalezza ed accortezza calabrese che con l'eleganza toscana adornato, non vi disturbi, che gli altissimi concetti qui proposti vi siano meno piacevoli e gustosi.

LA LIBERTÀ E LA GRAZIA. CAMPANELLA CRITICO DI BELLARMINO

MARTA MOISO

I. LA *THEOLOGIA* DI CAMPANELLA E LA TEORIA DELLA GRAZIA

LA dottrina della grazia di Tommaso Campanella presenta aspetti originali, che la differenziano sia dalle posizioni dei confratelli domenicani (di stampo tomistico), sia da quelle degli avversari gesuiti (generalmente classificate come moliniste). L'opinione di Campanella sulla disputa *de auxiliis*, desunta in queste pagine dall'analisi del XIII libro della *Theologia*¹ e limitata a un aspetto specifico della questione, si ricava dalla critica mossa alla dottrina del cardinale Roberto Bellarmino,² che due anni prima aveva pubblicato la sua celebre e diffusa opera *Disputationes de controversiis de Christiana fide*³ e che giocò un ruolo fondamentale nella disputa, in quanto consigliere del papa ed elemento di spicco della curia romana.⁴

Nel generale intento di scrivere una nuova *summa* teologica domenicana, Campanella, incurante delle distinzioni troppo sottili fra le scuole, si preoccupa

¹ Sulla *Theologia*, cfr. R. AMERIO, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1972; sull'edizione del testo, ancora in corso, cfr. ora M. MUCCILLO, *La pubblicazione della Theologia*, in *Laboratorio Campanella. Biografia. Contesti. Iniziative in corso*, Atti del Convegno della Fondazione Camillo Caetani, 19-20 ottobre 2006, a cura di G. Ernst e C. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2008, pp. 213-239.

² Sui rapporti fra Campanella e Bellarmino si veda A. PELLEGRINI, *Bellarmino e la monarchia missionaria*, in *Bellarmino e la Controriforma*, Atti del Simposio Internazionale del Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», 15-18 ottobre 1986, Sora, 1990, pp. 111-121. Si veda inoltre E. CARUSI, *Nuovi documenti sui processi di T. Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII, 1927, p. 351 e G. ERNST, *Il ritrovato Apologeticum di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII, 1992, pp. 565-586.

³ Nel 1586 Davide Sartori pubblicava ad Ingolstadt il primo tomo delle *Controversiae*. L'edizione da me consultata fu stampata a Venezia nel 1599. Nel quarto tomo delle *Controversiae* bellarminiane si trova la *Tertia controversia generalis*, intitolata *De reparatione gratiae*, divisa in tre parti: *De gratia et libero arbitrio, in sex libros divisa*; *De iustificatione et bonis operibus generatim, quinque libris explicata*; *De bonis operibus in specie, tres libros complectens*.

⁴ Su Bellarmino si veda: A. RICHARDT, *Saint Robert Bellarmin, 1542-1621. Le défenseur de la foi*, Parigi, 2004 e F. MOTTA, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005. Inoltre, per i riferimenti bibliografici generali: G. GALEOTA, *Genesi, sviluppo e fortuna delle Controversiae di Roberto Bellarmino*, in *Bellarmino e la Controriforma*, cit., pp. 5-48. Per la biografia e gli aspetti dottrinali del pensiero di Bellarmino rimando a A. MANCIA, *Bibliografia sistematica e commentata degli studi sull'opera bellarminiana dal 1900 al 1990*, ivi, pp. 895-872; G. GALEOTA, *Alcuni temi della dottrina di Roberto Bellarmino in retrospettiva*, in *Roberto Bellarmino arcivescovo di Capua teologo e pastore della Riforma Cattolica*, in Atti del Convegno Internazionale di Studi, 28 settembre-1 ottobre 1988, a cura di G. Galeota, pp. 123-157; 138; P. GODMAN, *The Saint and the Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leida, 2000.

pava di difendere l'autentico dettame del Cristianesimo con una dottrina personale. Questa, nella sua originalità, aveva lo scopo di rivalutare il principale significato dell'Incarnazione, ossia la salvezza di tutti. Gli scontri scaturiti dalla disputa *de auxiliis*¹ avevano acutizzato alcuni esiti della Riforma: da un lato le estremizzazioni protestanti della teoria agostiniano-tomistica, cui sembravano propendere i domenicani, dall'altro i rischi pelagiani, per i quali invece parevano simpatizzare i gesuiti. Contro l'idea di un Dio tiranno, che deliberatamente stabilisce *ab aeterno* chi si salva e chi no, Campanella faceva invece valere l'argomento della razionalità che deriva al mondo creato dal divino artefice. In quest'ottica, diventava fondamentale riaffermare una sfera di autonomia della volontà umana, la quale deve attivamente cooperare con l'aiuto messo da Dio a disposizione di ciascuno.

Lo scopo del libro pubblicato da Louis de Molina nel 1588 era quello di analizzare la conclusione secondo cui, se è già stato stabilito con decreto divino che l'anima di ciascuno andrà all'inferno o in paradiso, allora il libero arbitrio individuale non ha alcuna influenza sul destino oltremondano dell'uomo, svalutando in questo modo le opere morali.² La soluzione che Molina offriva alla questione dell'aiuto divino nella salvezza sosteneva che alla mente di Dio sono da sempre presenti tutti gli uomini che egli ha creato, creerà o potrà creare. La mente divina prevede altresì tutte le possibili situazioni e condizioni differenti in cui è possibile che venga a trovarsi ciascun uomo. Allo stesso tempo, Dio vede in anticipo anche come ognuno si comporterà in ogni situazione, e in modo particolare sotto l'influsso della grazia. Secondo Molina, la cosiddetta grazia efficace è infallibilmente legata al consenso della volontà ma, allo stesso tempo, deriva dalla prescienza di

¹ Per una ricostruzione dettagliata della disputa *de auxiliis*, si veda L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, vol. XI (Clemente VIII, 1592-1605), Roma, 1958, pp. 522-585 e vol. XII (Leone XI e Paolo V, 1605-1621), Roma, 1962, pp. 169-188. Sul dibattito *de auxiliis* e sulle scuole teologiche si veda D. FERRARO, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milano, Angeli, 1995 e dello stesso autore *Il dibattito sulla potentia Dei nella seconda Scolastica*, in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada, Y. C. Zarka, Milano, Angeli, 2000, pp. 157-172.

² L. DE MOLINA, *Liberi Arbitrii cum gratiae donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, a cura di J. Rabeneck, S.J., Oña e Madrid, 1953. Per il testo dell'opera di Molina si veda anche *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII: selección de textos*, a cura di C. Fernandez, Madrid, 1986, pp. 297-374. Di recente pubblicazione è L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge (part IV of the Concordia)*, traduzione, introduzione e note di A. J. Freddoso, New York, Cornell University Press, 1988. Per un compendio sulla dottrina di Molina, ma anche di Bellarmino e dei primi gesuiti, cfr. C. GIACON, *La seconda scolastica. Precedenze teoriche ai problemi giuridici*, Milano, Bocca, 1946 (in particolare il terzo capitolo); G. E. MORI, *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez, con appendice di fonti manoscritte*, Roma, 1953 («Analecta Gregoriana, 60»); *I primi teologi della Compagnia di Gesù*, pp. 137-181; Bellarmino, pp. 146-150; Molina, pp. 151-153. Sulla teoria molinistica cfr. T. P. FLINT, *Divine providence: the Molinistic account*, New York, Cornell University Press, 1998. Per informazioni più dettagliate sulla bibliografia di Molina rimando a F. B. COSTELLO, *The political philosophy of Luis de Molina, S.J. (1535-1600)*, Roma, Institutum Historicum S.I. & Gonzaga University Press, 1974, pp. XIII-XXVIII.

Dio. È con questa grazia determinata che, in particolari circostanze, la volontà collabora realmente, benché in sé e per sé possa anche opporvi resistenza.

Queste posizioni suscitarono l'immediata reazione dei domenicani, la cui voce fu espressa da Domenico Báñez. Egli elaborò la questione della grazia da una prospettiva opposta a quella di Molina: se quest'ultimo aveva accentuato il libero arbitrio dell'uomo, il domenicano mise in primo piano l'azione onnipotente di Dio, che abbraccia e penetra tutto il creato. Entro tale prospettiva, l'agire umano deve trarre la propria origine e la propria spinta da Dio, che vi deve quindi cooperare. Ogni azione umana prende le mosse da un appetito, un desiderio di qualcosa a cui la creatura aspira perché vi individua un bene. Ma la tendenza della volontà verso il proprio bene è impressa da Dio, che di essa si serve per stimolare l'azione. È vero che il libero arbitrio si determina da se stesso, ma esso si risolve sempre solo a quella decisione alla quale la volontà divina lo ha predisposto e predestinato, ed è infallibilmente certo che esso non deciderà niente altro.

La dottrina domenicana era caratterizzata dall'idea che l'influsso divino non si manifesti mediante mezzi morali, come ammonimenti, attrazioni o ispirazioni, bensì attraverso un'azione diretta, cioè la predeterminazione fisica. Questi aspetti avvicinavano pericolosamente la teoria domenicana al protestantesimo, ma Báñez riusciva a salvare la libertà della volontà sostenendo che Dio opera ovunque e sempre in conformità alla natura delle cose, dando alle cause necessarie l'agire per necessità, a quelle libere l'agire con libertà, in modo che, in definitiva, anche ogni azione libera venga prodotta da Dio stesso.¹ L'idea che Campanella riprende dal tomismo, applicandola alla propria filosofia in modo originale, è proprio che Dio agisce sempre senza forzare le naturali disposizioni delle cause, ma intervenendo su di esse secondo un disegno armonico stabilito *ab origine*. Tuttavia egli non condivideva la conseguenza finale che sia Dio stesso a produrre gli atti liberi.

Le opinioni degli storici sono state divergenti sull'interpretazione della dottrina della grazia di Campanella e sulla sue posizioni nei confronti della celebre controversia.² Si è per lo più tentato di classificare le posizioni dell'autore come tomistiche o molinistiche. Con questo termine si è generalmente inteso un tipo di posizione filo-gesuitica, il che è però risultato, ad un'analisi approfondita, riduttivo e non sempre vero. I gesuiti furono in generale sostenitori e difensori del confratello Louis de Molina, perché era in gioco il prestigio dell'ordine, ma

¹ Cfr. J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, pp. 779-94.

² R. AMERIO, *La teologia campanelliana della grazia dagli scritti giovanili all'ultima polemica parisiense*, in *Campanella e Vico*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Roma, 12-15 maggio 1968, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 161-181. Per la polemica con i frati del convento di Santa Maria sopra Minerva in particolare si veda: R. AMERIO, *Circa il significato delle variazioni redazionali nell'elaborazione del Reminiscentur*, «Sophia», 1939, pp. 442-445. Sulla recezione e le interpretazioni della dottrina campanelliana da parte dei confratelli domenicani e dei gesuiti si veda M.-P. LERNER, *L'incertaine et changeante fortune posthume de Campanella entre Dominicains et Jésuites*, «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998, 2, pp. 369-399.

svilupparono talvolta anche teorie proprie sulla grazia e la predestinazione. Pare quindi difficile annettere *tout court* la posizione di Campanella all'uno o all'altro filone, soprattutto se si tiene conto dell'elettismo del filosofo. Teoricamente, in quanto appartenente all'ordine domenicano, avrebbe dovuto seguirne le dottrine e le interpretazioni dei dogmi, ma non fu esattamente così. Le sue posizioni non erano però nemmeno del tutto coincidenti con quelle molinistiche o gesuitiche, anche perché la varietà di idee e la pluralità di voci in questo contesto rendono difficili le classificazioni troppo nette.

Le critiche che Campanella ricevette proprio dai confratelli domenicani furono in parte dettate dal suo distaccarsi dalla teoria allora dominante, il cui punto di riferimento era Agostino, per accostarsi, secondo Romano Amerio, all'interpretazione di Molina nel tentativo di rivalutare, contro i riformatori protestanti, la parte riservata al libero arbitrio umano nell'opera della giustificazione e della salvezza.¹ Amerio giungeva a questa conclusione partendo dalla premessa che venga considerata come molinistica, in senso molto generale, qualsiasi posizione che faccia del libero arbitrio l'elemento determinante per la salvezza umana, svincolando da tale responsabilità la causalità divina.² Ma questa era più in generale l'opinione gesuita, e non solo ed esclusivamente quella di Molina. In realtà Campanella dimostra, proprio con la critica a Bellarmino, di aver colto la differenza, pur sottile, fra le due posizioni, soprattutto relativamente al modo in cui la grazia diventa efficace, ciò che Molina risolveva con la teoria della 'scienza media' di Dio – un tipo di conoscenza a metà fra la conoscenza naturale, che include la conoscenza di circostanze possibili, e la conoscenza libera, che include invece la conoscenza di cosa gli esseri umani faranno – e Bellarmino con quella delle 'serie', secondo cui la risposta della volontà umana alla grazia è determinata dalla serie di eventi e circostanze particolari in cui la volontà si trova ad agire.³ Per Campanella, invece, la libertà è ciò che gioca a favore dell'uomo in questo mondo e gli permette di realizzare la salvezza promessa dalla predestinazione. A suo parere, Bellarmino aveva insistito troppo sull'importanza del determinismo causale imposto alla volontà dalla serie delle circostanze esterne. Inoltre, nella visione bellarminiana veniva perso il profondo significato della cooperazione fra Dio e uomo, che invece, secondo Campanella, era il fattore fondamentale per rendere la grazia efficace. Senza questa cooperazione, la grazia rischiava di diventare il prodotto quasi meccanico dell'azione delle cause seconde create e disposte da Dio. Se per i protestanti la volontà non poteva essere responsabile né della salvezza né della dannazione, perché irrimediabilmente corrotta dopo il peccato originale e perché del tutto impotente rispetto alle decisioni *ab aeterno* prese da Dio, per Bellarmino la volontà umana poteva cooperare in certa misura al piano della salvezza eterna, ma solo tenendo conto delle circostanze in cui essa era inevita-

¹ T. CAMPANELLA, *Della grazia gratificante, Theologicorum liber XIII*, testo critico e traduzione di R. Amerio, Roma, 1959; vd. in particolare l'*Avvertenza* del curatore.

² AMERIO, *La teologia campanelliana della grazia*, p. 162.

³ Ivi, p. 164. Cfr. inoltre L. B. GILLON, *Tommaso Campanella et les doctrines de la grâce*, «Sapientia», 22, 1969, 1-2, pp. 8-26.

bilmente inserita. Per Campanella, la volontà riacquistava tutta la sua autonomia e la sua capacità di autodeterminarsi, essendo in grado di aderire razionalmente e rispondere consapevolmente all'invito divino sotto forma di grazia. Il problema sostanziale, per Campanella, era quindi conciliare questa libertà radicale con la razionalità di origine divina che caratterizza la realtà.

II. LA TEORIA DELLE SERIE E LA LIBERTÀ UMANA

Il XIII libro della *Theologia* si apre con un breve articolo in cui Campanella definisce la grazia come un intervento divino capace di istituire un consorzio dell'anima umana con la natura divina, basato su una partecipazione soprannaturale alla bontà di Dio,¹ concessa solo agli enti intellettuali, capaci di beatitudine eterna.² Il nocciolo del problema è dunque capire il motivo per cui in un uomo la grazia diventa efficace e in un altro no.³ A questo quesito si possono dare differenti risposte. La più comune consiste nel dire che ciò avviene in virtù della predestinazione e della riprovazione; per l'autore, invece, è chiaro che nessuno si dannava per un difetto di Dio o perché egli neghi la grazia. Il primo problema che Campanella si pone è quindi di definire la natura della grazia e stabilire di conseguenza i suoi rapporti con l'anima.⁴ Campanella esclude che essa sia una virtù in senso proprio e non la colloca fra le potenze dell'anima, ma piuttosto nell'essenza di quest'ultima, luogo formale in cui si può ricevere il dono dell'essere soprannaturale.⁵ Posto in termini campanelliani, il rapporto fra la grazia e l'anima non è dunque una relazione di esteriorità, come se la grazia fosse un accidente estrinseco: anzi, l'autore sostiene e dimostra che è responsabilità del libero arbitrio umano rendere operativa la salvezza, almeno potenzialmente sempre accessibile a tutti.

Il domenicano sa che questa teoria potrebbe essere oggetto di critica da parte di Bellarmino e dei suoi seguaci e li chiama in causa direttamente, facendo riferimento alla posizione presa dal cardinale nel primo libro *De gratia et libero arbitrio*.⁶ In queste pagine, il gesuita sosteneva che se si pone la grazia come costitutiva dell'essenza umana si corre il rischio di perdere la possibilità di esercitare le virtù teologiche, che trovano in essa la loro radice. Al contrario, sarebbe meglio rifarsi ai decreti del Concilio di Trento per sostenere che la fede permane sempre nell'animo umano, anche in caso di peccato.⁷ Questo aspetto spostava l'attenzione sul nucleo del problema, cioè l'aiuto divino alla salvezza, ed è proprio qui che la divergenza tra Campanella e Bellarmino si fa più acuta. Contro i protestanti, i «moderni eretici», Campanella intende dimostrare che la grazia può penetrare nell'uomo solo se egli liberamente la vuole in sé, escludendo ogni forma di salvezza inconsapevole. La componente volontaristica è indubbia, perché nell'uomo che fosse una pura particella di male la grazia divina non potrebbe in alcun modo

¹ T. CAMPANELLA, *Theologia*, XIII, cit., p. 12.

² Ivi, p. 14.

³ Ivi, p. 88.

⁴ Nella *Theologia* Campanella propone due interpretazioni del modo in cui la grazia rice-
vuta si sviluppa nell'anima del credente. Cfr. AMERIO, *Il sistema teologico di Tommaso Campa-
nella*, pp. 47-48.

⁵ *Theologia*, XIII, p. 18.

⁶ *Ibidem*.

⁷ BELLARMINO, *Controversiae*, Venetiis 1599, IV, *De gratia et libero arbitrio*, 1, 6, coll. 400-402.

attecchire. Il che significa che la grazia non dipende in modo esclusivo dal favore divino, ma dal modo in cui l'uomo l'accetta e la rende attiva. Ciò rende impossibile considerare la grazia come pura espressione dell'arbitrio di Dio, il quale salverebbe o abbandonerebbe indipendentemente dalle opere e dai peccati individuali. Una grazia così concepita presupporrebbe per Campanella un Dio che opera sulla base di affetti personali o scelte imperscrutabili piuttosto che in modo giusto ed uguale per tutti.

Nella prospettiva campanelliana la grazia è uno strumento ordinato al conseguimento di un fine, come l'ala è ordinata al volo, e proprio per questo non può essere stata data invano, a meno che non si postuli l'ipotesi che Dio sia malvagio o manchevole. Il problema è che Bellarmino attribuisce la mancata conversione ad un difetto di grazia efficiente, identificata con il principio che controlla il libero arbitrio.¹ Per il filosofo di Stilo spetta all'uomo tramutare la grazia sufficiente in efficace² a tal proposito riprende anch'egli le posizioni enunciate nel Concilio di Trento, in cui si sottolineava che l'uomo ha la facoltà di acconsentire liberamente alla grazia proveniente da Cristo.³ Campanella è disposto ad ammettere che la grazia sufficiente si tramuti in efficace per opera divina, ma alla condizione che tale efficacia sia prodotta nell'uomo in base ai suoi meriti e quando questi riesce a sfruttare al meglio, a seconda delle contingenze, le forze naturali di cui è dotato.⁴ Il domenicano ricorda che Bellarmino aveva insegnato che ciascuno può rispondere in modo diverso alla stessa sollecitazione interna proveniente da Dio e perciò può darsi che, sulla base della medesima spinta morale, un uomo si converta e un altro no. Il diverso risultato dipende dal fatto che la sollecitazione divina lascia l'uomo libero di scegliere, benché tocchi tutti indistintamente. Dio distribuisce la grazia a tutti come un agricoltore semina tutte le porzioni del proprio terreno: ogni porzione fruttifica però in modo e in quantità diversi a seconda delle proprie risorse, così come ciascun uomo si salva agendo in base alle virtù di cui è personalmente dotato.⁵ Questo aspetto della dottrina bellarminiana è condiviso da Campanella, che vi ravvisa il tentativo di salvaguardare la libertà individuale senza ledere la divina volontà di salvezza, che è assoluta.⁶ Il gesuita aveva cercato di spiegare che la volontà 'assoluta' di Dio non induce la libertà umana a cedere, ma finiva poi per spiegare con la dottrina delle 'serie' il perché alcuni si dannino e altri no:

Alla grazia non compete soltanto la mozione, o la sollecitazione interna, ma anche le circostanze del luogo, del tempo e della persona, etc. Se infatti quando abbia ricevuto la stessa mozione una persona crede, l'altra non crede, senza dubbio una ha ricevuto la mozione in un modo, in un luogo e in un tempo, che Dio ha previsto essere

¹ BELLARMINO, *Controversiae*, IV, *De gratia et libero arbitrio*, 6, 15, coll. 687-697: 695.

² *Ibidem*.

³ Cfr. *Canones et decreta sacrosanti oecumenici et generalis Concilii Tridentini (Index dogmatum et reformationis)*, Romae, 1574, sessio sexta (1567), *Decretum de iustificatione*, in particolare cap. III, *Qui per Christum iustificatur*, pp. 31-32; canoni 4 e 5, pp. 41-2 e canone 32, pp. 46-47.

⁴ *Theologia*, XIII, p. 88.

⁵ *Ivi*, p. 92.

⁶ BELLARMINO, *Controversiae*, IV, *De gratia et libero arbitrio*, 6, 15, col. 694.

congruente con il suo ingegno, l'altra non l'ha ricevuta allo stesso modo; e perciò ha avuto una grazia divina molto maggiore, colui che crede piuttosto che colui che non crede. Colui che infatti non crede, avrebbe avuto la grazia in virtù della quale avrebbe potuto e voluto credere.¹

Tale dottrina costituisce il vero bersaglio polemico di Campanella, innanzitutto perché in una stessa serie le determinazioni libere dei diversi individui si differenziano (di qui si spiega perché nella medesima serie Pietro si salva e Giuda si dannava) e inoltre perché la serie è solo la situazione in cui avviene la scelta e non il suo principio, che rimane iniziativa della volontà.² In altre parole, Bellarmino non avrebbe risolto il problema, ma solo aggirato l'ostacolo. Il gesuita sosteneva quindi che la volontà venga toccata da Dio in modo morale e non fisico, cioè che Dio chiami ciascuno nel momento e con quei mezzi con cui sa che quell'uomo obbedirà. Se la determinazione divina della volontà fosse fisica, infatti, ogni grazia dovrebbe essere efficace: al contrario, per Bellarmino, la salvezza viene raggiunta quando la grazia è data in modo congruo all'indole di un particolare individuo. Questa, conclude Campanella, «è la teoria del Bellarmino. Ma non è migliore di quella dei suoi confratelli gesuiti né dei miei domenicani»,³ perché in questo modo la grazia sarebbe, per così dire, nuovamente 'personalizzata', allo stesso modo in cui lo era stata dai tomisti. Campanella poteva concordare con il cardinale riguardo al fatto che l'uomo sia una creatura spirituale e libera, in grado di ricevere e collaborare con l'iniziativa divina della salvezza. Entrambi i teologi infatti riconoscevano un valore essenziale insito nell'essere umano, contraddistinto da particolari *virtutes naturales* radicate nella sua essenza, che lo rendono artefice del proprio destino insieme a Dio. E riconoscevano anche la tendenza spontanea dell'uomo verso un fine trascendente e tuttavia complementare che lo rende disponibile a compiere il bene religioso e morale. È sul posto da assegnare all'interpretazione agostiniana della predestinazione che Campanella prende le distanze dal gesuita, che con la teoria delle serie rimetteva alle cause seconde l'origine della dannazione o della salvezza e quindi legava le applicazioni del libero arbitrio a cause esteriori. Dal punto di vista di Campanella, ciò era assolutamente impensabile, perché la volontà umana è una forza del tutto indipendente da qualsiasi tipo di influsso, compresi quelli astrali, come prova la sua stessa vicenda personale, di cui ricorda la capacità di reggere la simulazione della pazzia anche quando, durante il processo e la tortura, il suo corpo era sottoposto ai più grandi dolori.⁴

Secondo Campanella, le dottrine che allora si affrontavano a proposito del peso dell'ausilio divino per la salvezza ultraterrena non rendevano ragione del messaggio più profondo e vero della religione cristiana, cioè l'autonomia del volere. Nell'ottica del filosofo, se si ipotizzasse un'azione coercitiva da parte di Dio sulla volontà, si sarebbe costretti ad ammettere con i protestanti che Dio non avrebbe

¹ Ivi, 1, 13, coll. 425-427.

² *Theologia*, XIII, p. 94.

³ Ivi, 92-94. Cfr. BELLARMINO, *Controversiae*, IV, *De gratia et libero arbitrio*, 1, 11, coll. 416-419.

⁴ *Theologia*, XIII, pp. 98-100.

bisogno di alcuno strumento per intervenire su ciò che ha creato. Erede della cultura umanistica intrisa di quei motivi ermetici che volevano l'uomo una seconda divinità, Campanella non può accettare che Dio abbia creato l'uomo per poi governarlo come un despota. Il rischio delle confessioni protestanti, ma anche della dottrina bellarminiana delle 'serie', sarebbe quello di perdere la rappresentazione, propria del Cristianesimo, di Dio come padre amorevole e provvidente. Per questo motivo, egli fa sua l'immagine, tratta da Crisostomo, secondo cui Dio spande sempre del bene sull'umanità, continuando a farlo nonostante venga abbandonato dagli uomini: questo perché Dio, in virtù della sua immensa bontà e del suo essere infinito, non è influenzato dalle nostre colpe o da passioni irrazionali, altrimenti il suo agire scadrebbe al livello umano. Campanella attribuisce quindi una funzione morale al male, il quale non avviene perché Dio ha permesso il peccato, ma perché rende migliori coloro che stanno vicino a chi ha peccato, stimolando un'evoluzione dell'umanità.¹

Campanella condivide la preoccupazione bellarminiana di dare un fondamento solido alla società e alla vita civile. Egli partecipa dell'idea che non si possa costruire uno stato senza religione, poiché essa è necessaria per difendere lo *ius naturae* fra gli uomini. Nell'*Ateismo trionfato* Campanella aveva condotto una precisa analisi delle diverse fedi, proprio per mostrare la superiorità del cristianesimo in quanto religione conforme a natura. Ora, se tutti gli uomini vengono predestinati alla beatitudine naturale, ma ricevono quella soprannaturale solo coloro che si conformano all'insegnamento di Cristo, allora l'importante per conseguire la salvezza è seguire la fede, pur attenendosi a forme rituali differenti.² Più che il mero ossequio di culti, per Campanella ciò che conta è il valore morale delle opere e delle scelte compiute dall'uomo, in cui si realizza la lotta quotidiana della coscienza fra bene e male. Lo strumento per individuare la fede autentica viene demandato da Campanella all'esercizio della ragione, quindi naturalizzato ed universalizzato.³ Contro l'idea tomista che Dio abbia messo a disposizione di tutti la grazia sufficiente ma non quella efficace, rendendo così inutile la vicenda terrena di Cristo, Campanella porta alle sue coerenti conclusioni l'idea, già esposta nell'*Ateismo trionfato*, che Cristo rappresenti la ragione incarnata e che chiunque è cristiano se si comporta razionalmente. Se nell'*Ateismo trionfato* questa dottrina aveva applicazioni più politico-pratiche, nella *Theologia* essa viene coerentemente impiegata per sancire la possibilità universale di salvezza. Campanella crea un corrispettivo teologico dell'idea di uguaglianza, applicandola poi anche alla dottrina della grazia. Il culmine di questa idea è infatti che l'applicazione della ragione sia

²⁹ Ivi, p. 94.

³⁰ *Ateismo trionfato*, I, p. 115 sgg. Sul sacramento come espressione della naturalità della religione vd. anche G. GIGLIONI, *Ateismo e machiavellismo in età moderna. Il ritrovato Ateismo trionfato di Tommaso Campanella*, «Rinascimento», XLIV, 2005, pp. 460-61.

³¹ A proposito del rapporto fra ebrei e legge cristiana si veda quanto detto da Campanella nell'*Expositio super cap. IX Epistolae Pauli apostoli ad Romanos, contra sectarios*. Cfr. P. PONZIO, *Predestinazione divina e volontà umana*, in *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari, Levante, 1998, pp. 369-413: 390.

parametro della buona condotta morale non solo nella vita naturale, ma anche in quella soprannaturale, poiché l'agire secondo ragione non assicura solo l'appartenenza al popolo dei cristiani, ma anche la beatitudine oltremondana. Il 'largiorismo escatologico' – termine con cui Amerio indicava il prodotto finale della dottrina campanelliana della grazia – assegna dunque a tutti non la salvezza, ma la possibilità ontologica della salvezza. La *Theologia* si pone pertanto come la più compiuta espressione della dottrina esposta all'inizio del secolo nell'*Ateismo trionfato* e ciò permette di rintracciare una linea di continuità nella filosofia di Campanella, che ruota tutta intorno al cardine della razionalità.

NEOSTOICISMO E DIRITTO DI RESISTENZA

UNA NUOVA EDIZIONE DEL *DE IURE REGNI*

APUD SCOTOS DI GEORGE BUCHANAN

DIEGO PIRILLO

NEL 1600 il cattolico scozzese William Barclay pubblicava a Parigi il *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, & reliquos monarchomacos* – opera a cui farà riferimento com'è noto anche John Locke nella conclusione del secondo dei *Treatises of government* – in frontale contrapposizione rispetto ai teorici della liceità del diritto di resistenza, da George Buchanan agli autori delle *Vindiciae contra tyrannos* fino al canonico parigino Jean Boucher, per i quali veniva coniato l'appellativo di 'monarcomachi'.¹ La violenza della polemica spingeva però Barclay ad accomunare autori ed opere molto differenti tra loro. Com'è noto, infatti, davanti al problema del tirannicidio le *Vindiciae* avevano proposto sostanzialmente la soluzione di Calvino, negando che il suddito come tale potesse ribellarsi al sovrano senza macchiarsi del reato di lesa maestà. I privati non hanno in alcun caso il diritto di impugnare le armi per ribellarsi a un governo ingiusto e non possono fare altro che imitare la pazienza di Giobbe, sopportando la tirannide come una calamità naturale: essi sono infatti unicamente «pupilli» affidati alle cure degli «optimates» e dei «magistrati», gli unici a poter esercitare il diritto di resistenza contro il tiranno.²

Alla fine del Cinquecento, però, il fronte dei 'monarcomachi' protestanti era attraversato da profonde divisioni e non sempre era allineato alle posizioni degli autori ugonotti. Nel 1579, infatti, proprio mentre a Basilea venivano pubblicate

¹ GUILIELMI BARCLAY *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, & reliquos monarchomacos*, libri sex, Parisiis, apud Guilielmum Chaudiere, 1600.

² *Vindiciae contra tyrannos: sive De principis in populum, populi in principem, legitima potestate. Stephano Iunio Bruto Celta, auctore*, [Montisbelgardi], s.e., 1580, pp. 193-195. Le *Vindiciae* riconoscevano però allo stesso tempo che in determinate circostanze Dio può scegliere individui privi di funzioni pubbliche per combattere i tiranni come nel caso di Mosè, Aod e Jeù. Nessuno però può sovvertire l'ordine sociale sulla base della personale convinzione di essere guidato dallo Spirito Santo come hanno fatto in Germania i seguaci di Thomas Müntzer. Cfr. ivi p. 63: «Videat vero etiam Populus, ne dum sub signis Christi militare cupit, Theude forte Galileo alicui, aut Barlozbe (quod non ita pridem in Germania Muncerianis accidit) magno suo malo militet». Sul pensiero politico calvinista esiste una letteratura critica molto ampia: si rimanda, anche per una bibliografia più dettagliata, agli studi di R. M. KINGDON, *Calvinism and Resistance Theory*, in *Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, ed. by J. H. Burns, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 193-218, M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, S. TESTONI BINETTI, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2002.

le *Vincidiae*, Buchanan dava alle stampe a Edimburgo il *De Iure Regni apud Scotos Dialogus* – di recente ripubblicato in una nuova edizione critica, curata da Roger A. Mason e Martin S. Smith nella collana dei «St. Andrews Studies in Reformation History» – dove il ragionamento sulla degenerazione tirannica del potere conduceva ad esiti molto diversi.¹ A differenza degli autori ugonotti, la resistenza al tiranno non è, secondo Buchanan, un privilegio di ceto limitato ai magistrati e ai titolari di funzioni pubbliche, bensì un diritto universale proprio di ogni individuo oppresso da un governo ingiusto. Nelle ultime pagine del dialogo l'umanista scozzese aveva condotto infatti il suo interlocutore «Maetellanus» ad ammettere la liceità del tirannicidio anche per i privati: «ius est non modo universo populo, sed singulis etiam».²

Si tratta di un punto sul quale gli studi hanno fatto luce ormai da tempo: secondo Quentin Skinner, il *De iure regni* rappresenterebbe infatti la prima formulazione integralmente secolarizzata della sovranità popolare e per questo Buchanan andrebbe considerato il diretto antecedente della moderna dottrina dei diritti naturali soggettivi compiutamente formulata nel Seicento da John Locke. A differenza della contemporanea letteratura ugonotta sul tirannicidio, ancora legata al pensiero politico aristotelico e scolastico, secondo Skinner il *De iure regni* avrebbe cioè il merito di elaborare una teoria 'utilitarista' dell'origine della società politica, concepita come un prodotto artificiale, risultato non della socievolezza naturale insita negli uomini, ma della libera associazione tra individui che si uniscono per tutelare i propri bisogni e i propri diritti.³ Questa interpretazione non ha mancato naturalmente di suscitare critiche e precisazioni significative da parte di diversi studiosi, che hanno messo in discussione in più occasioni la tesi di una così forte continuità tra Buchanan e il costituzionalismo moderno.⁴

Rispetto a queste discussioni storiografiche la recente edizione critica del *De iure regni* pone ora le premesse per una nuova stagione di studi sul pensiero politico di Buchanan: la cura filologica nell'edizione del dialogo e il ricchissimo apparato di note consentono infatti al lettore un contatto diretto con il testo e con le fonti dell'opera, la cui genesi viene ricostruita analiticamente nella densa introduzio-

¹ R. A. MASON, M. S. SMITH, *A Dialogue on the Law of Kingship among the Scots. A Critical Edition and Translation of George Buchanan's De iure Regni apud Scotos Dialogus*, Ashgate, Aldershot, 2004.

² Ivi, p. 152.

³ Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno* (ed. or. *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978), trad. it. Bologna, Il Mulino, 1989, 2 voll., a c. di M. Viroli, II, pp. 484-493: 485. In accordo con Skinner F. OAKLEY, *On the Road from Constance to 1688. The Political Thought of John Major and George Buchanan*, «Journal of British Studies», I, Hartford, Conn., 1962.

⁴ Non è possibile qui ripercorrere analiticamente le obiezioni mosse alla tesi 'continuista' di Skinner. Per questo si rimanda a J. H. M. SALMON, *An Alternative Theory of Popular Resistance: Buchanan, Rossaeus and Locke*, in IDEM, *Renaissance and Revolt: Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 136-154; J.-FABIEN SPITZ, *Locke e i monarcomachi. Problemi storiografici sul diritto di resistenza*, «Rivista di storia della filosofia», I, 1995, pp. 557-574; J.H. BURNS, *The True Law of Kingship: Concepts of Monarchy in Early Modern Scotland*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 191-209.

ne con continui e puntuali riferimenti alla biografia intellettuale dell'umanista scozzese.¹ Secondo Mason la composizione del *De iure regni* risale alla fine degli anni Settanta, quando Buchanan, dopo essere tornato definitivamente in Scozia, decide di impegnarsi direttamente nella vita politica: il dialogo dunque, come già aveva notato lo storico presbiteriano David Calderwood, sarebbe stato ultimato entro il dicembre 1567, quando il Parlamento scozzese sancì la deposizione di Maria Stuart e, a differenza di quanto ha sostenuto Hugh R. Trevor-Roper, non avrebbe subito sostanziali modifiche fino alla pubblicazione nel 1579.² Le origini intellettuali del *De iure regni* vanno rintracciate dunque nella formazione del giovane Buchanan, studente negli anni Venti del Cinquecento nelle università di St. Andrews e di Parigi. Influenzato inizialmente dall'insegnamento di John Mair – le cui idee conciliariste sui limiti del potere papale saranno riprese nel *De iure regni* – Buchanan si avvicina presto tuttavia al mondo delle *humanae litterae*, che lo spinge a rivedere in profondità la propria formazione scolastica: il primo lavoro pubblicato nel 1533 dall'umanista scozzese è infatti una traduzione latina dei *Rudimenta grammatices* di Thomas Linacre, un manuale per lo studio della grammatica latina e allo stesso tempo un manifesto degli ideali pedagogici dell'umanesimo. Fino al momento del suo ritorno definitivo in Scozia nel 1562 Buchanan trascorrerà alcuni decenni tra la Francia e il Portogallo come insegnante di greco e latino, prima a Bordeaux, dove avrà tra i suoi allievi presso il collegio di Guyenne anche il giovane Michel de Montaigne – che diversi anni più tardi lo ricorderà con stima negli *Essais* come «ce grand poëte Escossois»,³ – e poi all'università di Coimbra, dove fu accusato di luteranesimo dall'Inquisizione portoghese; nei mesi di prigionia presso il convento di Xabregas Buchanan avrà comunque modo di lavorare alla parafrasi latina dei Salmi, ristampata più volte nel Cinquecento.⁴

Più che a Calvino e al pensiero politico ugonotto il *De iure regni* rivela dunque i suoi debiti intellettuali verso la cultura umanistica e verso la tradizione degli *specula principum*: gli anni della formazione di Buchanan vedono infatti la pubblicazione di opere destinate ad esercitare un'influenza decisiva sul dialogo pubblicato nel 1579, dall'*Institutio principis christiani* di Erasmo da Rotterdam, al *Cortegiano* di Baldassar Castiglione fino al *Governor* di Thomas Elyot. Sono questi testi che ispi-

¹ A *Dialogue on the Law of Kingship*, cit., pp. xv-lxxi. Sulla biografia intellettuale di Buchanan si rimanda inoltre al fondamentale lavoro di I. D. MCFARLANE, *Buchanan*, London, Duckworth, 1981.

² D. CALDERWOOD, *The History of the Church of Scotland*, ed. T. Thomson, 8 voll., Edinburgh, Wodrow Society, 1842-1849, II, p. 392. La tesi di H. R. TREVOR-ROPER, contenuta in *George Buchanan and the Ancient Scottish Constitution*, «English Historical Review», supplement 3, 1966, pp. 40-50, è discussa analiticamente nell'intr. alle pp. xxxiii-xxxvii.

³ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, I, 26, par P. Villey, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 174. Sui rapporti tra Montaigne e Buchanan cfr. J. R. C. MARTYN, *Montaigne and George Buchanan*, «Humanistica Lovaniensia», 26, 1977, pp. 131-142.

⁴ Cfr. *The Trial of George Buchanan Before the Lisbon Inquisition*, ed. by J. M. AITKEN, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1939. Sulla parafrasi dei Salmi di Buchanan si veda da ultimo R. P. H. GREEN, *Classical voices in Buchanan's hexameter psalm paraphrases*, in *The Renaissance in the Celtic Countries*, a cura di C. Davies e J. Law, «Renaissance Studies», vol. 18, n. 1, 2004, pp. 55-89.

reranno l'azione di Buchanan anche molto tempo dopo, quando, nel gennaio del 1573, verrà nominato precettore di Giacomo VI, al quale è dedicato il *De iure regni*. Sin dalla dedica, infatti, l'umanista scozzese insiste con forza sull'educazione dei governanti come antidoto alla degenerazione tirannica del potere. Solo curando la formazione del principe sin dall'infanzia è possibile contrastare i pericoli della vita di corte a cui il futuro sovrano è inevitabilmente esposto, a cominciare dall'adulazione, «quae et tyrannidis est nutricula, et legitimi regni gravissima pestis». ¹ In questi anni la reputazione dell'umanista scozzese cresce anche in Inghilterra, dove molti guardano con grande interesse all'educazione del giovane sovrano, tanto che Thomas Randolph, amico di Buchanan e ambasciatore inglese in Scozia, potrà affermare: «I thought the Kinge your Maister more happie that had Buchanan to his Maister, then Alexander the Great, that had Aristotell his Instructor». ² Un giudizio che il giovane principe non doveva condividere in pieno, come metterà in chiaro, una volta incoronato re d'Inghilterra e Scozia, condannando nel *Basilikon Doron* le «mordaci et infami invettive [...] di Buccanano». ³

Inoltre, diversamente dalla contemporanea letteratura protestante sul diritto di resistenza, il *De iure regni* si sviluppa attraverso il dialogo continuo con autori classici più che con fonti bibliche. La stessa definizione di tiranno proposta da Buchanan, se certo rimanda da un lato alle distinzioni risalenti al *De tyranno* di Bartolo di Sassoferrato tra *tyrannus ex defectu tituli* e *tyrannus ex parte exercitii*, ⁴ viene formulata allo stesso tempo con accenti di netta ascendenza umanistica. Sono infatti i Greci e i Latini che hanno chiamato tirannico il potere assoluto, non limitato dal vincolo delle leggi e non soggetto al giudizio dei tribunali: «Quid vero veteres appellarunt tyrannidem non opinor obscurum cuiquam qui paulo diligentius in studiis humanioribus sit versatus. Tyranni enim et Graecis et Latinis vocabantur, penes quos erat libera omnium rerum potestas, nullis legum vinculis adstricta aut iudicum cognitionibus obnoxia». ⁵ Accanto a Platone – la cui influenza è evidente sin dalla struttura dialogica dell'opera – ad Aristotele e a Senofonte, le fonti principali del *De iure regni* sono Cicerone, «summus administrandae reipublicae magister», ⁶ e Seneca, i due autori sui quali si era fondata nel Rinascimento la riscoperta dello stoicismo: è proprio attraverso la citazione del *Tieste* di Seneca che Buchanan delinea nel dialogo l'immagine del *rex stoicus*, modello del sovrano

¹ A *Dialogue on the Law of Kingship*, cit., p. 2.

² Riprendo la citazione di Randolph da J. E. PHILLIPS, *George Buchanan and the Sidney Circe*, «The Huntington Library Quarterly», XII, 1948-1949, pp. 23-55: 38.

³ Cito il *Basilikon Doron* nella traduzione italiana di John Florio: cfr. G. PELLEGRINI, *John Florio e il Basilikon Doron di James VI: un esempio inedito di versione elisabettiana*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 116. Ma si veda ora lo studio di M. WYATT, *An Italian Baptism for the Basilikon Doron of James VI/I*, in corso di stampa negli Atti del convegno *In Medias Res: British-Italian Cultural Transactions. British Academy Colloquium 2: Exiles and Emigrés* (Leicester, 13-15 April 2007).

⁴ Su cui ha fatto luce D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De Tyranno" di Bartolo di Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze, Olschki, 1983.

⁵ A *Dialogue on the Law of Kingship*, cit., p. 80.

⁶ Ivi, p. 34.

ideale: «Stoicum vero regem, qualis a Seneca in Thyeste describitur, multo minus sum arbitratus tibi a me producendum, non tam quod illa veri regis imago perfecta non sit quam quod illud principis boni exemplar magis animo informari quam aliquando sperari posset».¹

La figura del *rex stoicus* costituisce il centro di tutto il *De iure regni*: il principe ideale deve essere – dichiara Buchanan sulla scia del *De legibus* Cicerone – una «lex loquens», e, allo stesso modo, la legge non può essere altro che un «rex mutus».² Il sovrano educato ai principi della Stoa deve essere in grado di limitare il proprio potere sul modello del saggio stoico che disciplina le passioni attraverso l'uso della ragione: «rex est – afferma Buchanan attraverso Seneca – qui posuit metus/ et diri mala pectoris;/ quem non ambitio impotens/ et numquam stabilis favor/ vulgi praecipitis movet [...] qui tuto positus loco/ infra se videt omnia/ occurritque suo libens/ fato nec queritur mori».³ Si tratta – come giustamente sottolinea Mason – di un 'neostoicismo' che poco ha in comune con quell'immagine che la storiografia ha ereditato da Gerhard Oestreich, convinto sostenitore di un forte nesso tra la moderna riscoperta dello stoicismo e la 'ragion di Stato', tra etica stoica e Stato di potenza.⁴ La legittimità del re consiste infatti, secondo Buchanan, nel suo essere subordinato alla legge, la quale è «rege potentior, [...] rectrix et moderatrix et cupiditatum et actionum eius». Unicamente il *populus* può essere considerato «auctor legis»: attribuire al *rex* una potestà legislativa vorrebbe dire infatti attribuirgli un potere assoluto, esattamente ciò che secondo Buchanan occorre impedire.⁵ Il sovrano non può esercitare alcuna autorità non solo nella creazione, ma nemmeno nell'interpretazione del diritto, altrimenti egli potrebbe modificare l'ordinamento giuridico a suo piacimento, trattando le leggi come il regolo di Lesbia.⁶ Il potere del sovrano – fa notare nel dialogo «Maetellanus» – viene a tal punto ridimensionato che nessuno aspirerà più a questa carica, una volta spogliata «omnibus ornamentis»: «qui primus in orbe terrarum fuit magistratus, eum

¹ Ivi, pp. 38-40.

² Ivi, p. 34. Cfr. *De legibus*, III, 1, 2. Sullo stoicismo in Buchanan cfr. R. A. MASON, 'Rex Stoicus': George Buchanan, James VI and the Scottish Polity, in *New Perspectives on the Politics and Culture of Early Modern Scotland*, ed. by J. Dwyer, R. A. Mason, A. Murdoch, Edinburgh, Humanities Press, 1982, pp. 9-33, e D. ALLAN, *Philosophy and Politics in Later Stuart Scotland: Neostoicism, Culture and Ideology in an Age of Crisis, 1540-1690*, East Linton, Tuckwell, 2000.

³ *A Dialogue on the Law of Kingship*, cit., p. 162. Cfr. SENECA, *Thyestes*, vv. 348-368.

⁴ Cfr. in part. G. OESTREICH, *Giusto Lipsio come teorico dello stato di potenza dell'età moderna* (*Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates*, in IDEM, *Geist und Gestalt des früh-modernen Staates: ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969, pp. 35-79), trad. it. in IDEM, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno* a c. di P. Schiera, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 65-130. Per una discussione delle tesi di Oestreich sulla rinascita dello stoicismo cfr. ora S. BURGIO, *Sapiens par Deo. Il neostoicismo di Giusto Lipsio. Premesse storiografiche e prospettive di ricerca*, Catania, Dipartimento di Scienze umane, Centro di studi per la storia della filosofia in Sicilia, 2000; P. N. MILLER, *Nazis and Neo-stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich before and after the Second World War*, «Past & Present», 176, 2002, pp. 144-186. Sul nesso tra 'neostoicismo' e *raison d'état* cfr. R. TUCK, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 31-64.

⁵ Ivi, p. 52.

⁶ Ivi, p. 58.

angustis circumsaepum cancellis prope contemptibilem, nulli certe sano reddisti optandum». ²³ Come affermerà Montaigne, nel *De iure regni* Buchanan aveva finito per rendere «le Roy de pire condition qu'un charretier». ¹

Le influenze stoiche nel *De iure regni* sono molteplici e contribuiscono a chiarire ulteriormente la distanza di Buchanan dalla tradizione protestante, nella quale pesavano fortemente i giudizi critici che Giovanni Calvino e Filippo Melantone avevano espresso in più occasioni sulla Stoa, sforzandosi di distinguere la dottrina della predestinazione dalla nozione stoica di *fatum* per mettere così in chiaro che «Deum non esse Stoicum». ² La prima parte del *De iure regni* è caratterizzata inoltre da una fitta trama di citazioni classiche, in gran parte ciceroniane, per fare luce sulle origini della società e delle istituzioni umane. I versi del nono libro dell'*Odissea* sull'incontro tra Ulisse e il Ciclope suggeriscono a Buchanan l'ipotesi di un'origine ferina del genere umano che anticamente viveva disperso e nomade «in tiguris atque etiam antris [...] sine legibus, sine certis sedibus». ³ Non è però l'«utilitas» a spingere gli uomini alla vita associata: se infatti ognuno seguisse unicamente il proprio interesse privato, la società umana finirebbe per dissolversi. ⁴ Secondo Buchanan, dunque, a differenza di quanto si è a volte sostenuto vedendo nell'umanista scozzese semplicemente un precursore del contrattualismo lockiano, lo stato non è affatto un prodotto artificiale, creato per garantire esclusivamente i bisogni individuali. La socievolezza è invece un istinto naturale, una «quaedam naturae vis» presente non solo nell'uomo, ma anche in alcuni animali. Senza relazioni con i propri simili l'esistenza sarebbe insopportabile: perfino i sapienti che si ritirano in solitudine per amore della scienza e per concentrarsi nei propri studi, «cupiditate scientiae et studio veri investigandi», mettono poi in comune i frutti del proprio lavoro per il bene comune. Chi invece sceglie una solitudine perpetua e fugge la compagnia dei propri simili lo fa spinto più che da un istinto naturale da un «morbus animi», come è accaduto a Timone di Atene e a Bellerofonte di Corinto. ⁵ Le prime società umane sono nate dunque per un istinto naturale alla socievolezza che Dio stesso ha posto nell'uomo: a questa «lex naturae» si riferiscono tutti i libri della Scrittura e tutte le opere dei giuristi e dei filosofi che attengono alla morale e ai costumi. ⁶ Infatti, conclude Buchanan citando il *De Republica* ciceroniano, nulla è più caro agli dei che le comunità degli uomini fondate sulle leggi: «nihil quidem quod in terris fiat principi illi Deo qui

¹ Ivi, p. 34-36.

² MONTAIGNE, *Les Essais*, III, 8, ed. cit., p. 918.

³ Cfr. J. KRAYE, *Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius*, in *Grotius and the Stoa*, ed. by H. W. Blom and L. C. Winkel, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, pp. 21-45: 36. Com'è noto Calvino aveva pubblicato da giovane un commento al *De clementia* di Seneca, nel quale il giudizio sull'etica stoica è meno duro rispetto all'*Institutio Christianae religionis*: cfr. P. F. MOREAU, *Calvin: fascination et critique du stoïcisme*, in *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, I, sous la dir. de P. F. Moreau, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 51-64.

⁴ *A Dialogue on the Law of Kingship*, cit., p. 14. Buchanan si riferisce al nono libro dell'*Odissea*, vv. 112-115. Un luogo citato anche da PLATONE, *Leggi*, 680b e ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252 b24.

⁵ Ivi, p. 16.

⁶ Ivi, p. 18.

⁷ Ivi, pp. 18-20.

hunc mundum regit acceptius puto quam coetus hominum iure sociatos, quae civitates appellantur». ¹

Diversamente dalla contemporanea letteratura protestante sul tirannicidio, dunque, il *De iure regni* si sviluppa attraverso il dialogo continuo con autori classici, e in particolare con lo stoicismo latino, più che con fonti scritturali. C'è però una significativa eccezione a questa regola che occupa una parte importante dell'opera: quando Buchanan, infatti, si sforza di dimostrare la legittimità del tirannicidio, egli non può tralasciare l'analisi dei passi biblici che sembrano invece imporre l'obbedienza incondizionata all'autorità, a cominciare naturalmente dall'*incipit* del tredicesimo capitolo dell'epistola ai Romani. ² La 'teologia politica' paolina è infatti richiamata da «Maetellanus» nel *De iure regni*, insieme a passi analoghi tratti dal primo libro di Samuele, per contestare la legittimità delle argomentazioni in favore del tirannicidio che Buchanan ha tratto dai filosofi pagani. ³ Buchanan è obbligato a questo punto a dedicare al luogo paolino una attenta esegesi per dimostrare che l'epistola ai Romani, in realtà, non impone un'obbedienza incondizionata all'autorità. Secondo l'umanista scozzese, Paolo non intende affatto porre sullo stesso piano i tiranni e i sovrani legittimi: egli non si sta riferendo agli individui empirici che di volta in volta ricoprono la carica di magistrati, ma piuttosto alla funzione e all'idea stessa della magistratura. L'apostolo sta cioè sostenendo che l'obbedienza è assoluta nei confronti dell'ufficio, ma non della persona del magistrato: «Non igitur hic Paulus de iis qui magistratum gerunt agit, sed de ipso magistratu, hoc est, de functione et officio eorum qui aliis praesunt, nec de uno aut altero genere magistratus, sed de omni legitimi magistratus forma». ⁴

Mentre i giuristi elisabettiani elaborano la dottrina dei 'due corpi del re', fondata – come ha evidenziato Ernst Kantorowicz – sulla nozione paolina della Chiesa come *corpus mysticum*, anche Buchanan fa riferimento alla 'teologia politica' paolina, ma in una direzione del tutto opposta: secondo l'umanista scozzese cioè un attacco contro il corpo naturale del tiranno non coincide affatto con un attacco contro il corpo politico del regno. Lo stesso ragionamento, prosegue il *De iure regni* riferendosi a Paolo IV, è valido inoltre nei confronti dell'autorità papale. Mentre il Papa è infallibile, l'uomo che ricopre la carica di pontefice invece può sbagliare e può dunque essere legittimamente punito per i propri errori. In queste pagine è evidente la eco dell'insegnamento conciliarista di Mair: «Aliud enim Papae, aliud eius hominis qui Papa esset ius existimabant; et cum Papam, quem

¹ Ivi, p. 20. Com'è noto il *De republica* è conosciuto nel Cinquecento solo parzialmente attraverso il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, che riporta anche i versi citati da Buchanan. Cfr. classico studio di E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino (Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter)*, Bern, Francke, 1948), ed. it. a cura di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992, pp. 399 e 494-495.

² «Il capitolo più letto e tormentato» dell'epistolario paolino: cfr. J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg (Die Politische Theologie des Paulus, München, Fink, 1993)*, trad. it. Milano, Adelphi, 1993, p. 100.

³ Ivi, p. 108. «Maetellanus» fa riferimento a I, Samuele, VIII, 1-22.

⁴ Ivi, p. 112.

errare posse negant, legum cognitioni eximant, eum tamen hominem qui est Papa vitis et vitiorum poenis obnoxium esse fatentur».¹ Si tratta di una distinzione che già i teologi promotori della Riforma in Inghilterra e in Scozia, da John Knox a Pietro Martire Vermigli, avevano ricavato dall'esegesi della lettera ai Romani per esortare alla ribellione contro Maria Tudor,² e che avrebbe avuto un ruolo cruciale nella storia del Seicento inglese: com'è noto, è proprio attraverso queste argomentazioni che nel 1649 i rivoluzionari giustizieranno Carlo I Stuart affermando di aver eseguito la sentenza unicamente contro il corpo naturale del Re senza danneggiare il corpo politico.³

La fortuna del *De iure regni* nella cultura moderna è una questione di grande interesse, che aspetta ancora di essere studiata a fondo. Se certo oggi appare esagerato il giudizio di Harold Laski, che considerava il dialogo di Buchanan «the most influential political essay of the sixteenth century»,⁴ è vero però che, nonostante la proibizione del Parlamento scozzese nel 1584, l'opera conobbe un'immediata diffusione nell'Inghilterra di fine Cinquecento, ben prima della grande fortuna settecentesca, quando il *De iure regni* verrà stampato a Edimburgo nel primo volume dell'*opera omnia* di Buchanan pubblicata da Thomas Ruddiman tra il 1714 e il 1715, e poi successivamente da Andrew Steuart nel 1766 a Philadelphia, la capitale dell'«illuminismo americano». Le ragioni del successo editoriale del *De iure regni* vanno rintracciate in parte negli stretti legami che intercorrono tra Buchanan e alcune personalità di spicco del mondo elisabettiano, da Francis Walsingham a Daniel Rogers, da Edmund Spenser a Gabriel Harvey, da Edward Dyer a William Camden.⁵ Sarà proprio Rogers, diplomatico attivo tra gli anni Sessanta e Settanta tra la Francia e i Paesi Bassi, ma anche storico e poeta in contatto col circolo della Pléiade, membro del potente circolo capeggiato da Sidney e da Robert Dudley, a promuovere la seconda e la terza edizione del dialogo, apparse a Londra nel 1580 e nel 1581. Nell'Inghilterra di fine Cinquecento, in anni in cui la monarchia è sottoposta contemporaneamente alle violente critiche dei cattolici e dei puritani, il *De iure regni* alimenta un vivace dibattito sui limiti della sovranità e sul fondamento

¹ Ivi, p. 118. Sulle dottrine conciliariste cfr. almeno *Conciliarism and Papalism*, ed. by J.H. Burns and T.M. Izbicki, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, e B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory: the Contribution of Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, new enl. ed., Leiden, Brill, 1998.

² Cfr. P. M. VERMIGLI, *In Epistolam ad Romanos*, raccolta da R. M. Kingdon in *The Political Thought of Peter Martyr Vermigli. Selected Texts and Commentary*, Genève, Droz, 1980, pp. 115-122, 116, e J. KNOX in *First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*, pubblicato a Ginevra nel 1558, raccolto in IDEM, *On Rebellion*, ed. by R. A. Mason, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 191.

³ Ivi, pp. 118-120. Il riferimento è naturalmente a E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale* (*The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957), trad. it con intr. di A. Boureau, Torino, Einaudi, 1989, p. 21.

⁴ H. LASKI, intr. to *A Defence of Liberty Against Tyrants*, London, G. Bell & Sons, 1924, p. 5.

⁵ I contatti tra Buchanan e il circolo di Sidney sono stati ricostruiti analiticamente da PHILIPS, *George Buchanan and the Sidney Circle*, cit.

dell'obbligo politico: perfino Sidney, pur senza aderire al radicalismo politico di Buchanan, segue infatti con interesse la discussione europea sul tirannicidio come indicano i suoi stretti rapporti epistolari con gli ambienti ugonotti, a cominciare da Hubert Languet e Philippe Duplessy Mornay. È proprio negli ambienti intellettuali riuniti attorno all'autore dell'*Arcadia* che negli anni Ottanta del Cinquecento prosegue in Inghilterra il dibattito su Buchanan. Attenti osservatori dei dibattiti politici elisabettiani sono infatti quegli esuli italiani *religionis causa*, che proprio in Sidney vedono un punto di riferimento nell'aristocrazia inglese.¹ Nel 1585 Alberico Gentili dedica un intero capitolo del *De legationibus* alla discussione delle tesi del *De iure regni* sul diritto di resistenza.² In stretti rapporti con Gentili è in questo periodo Giordano Bruno, il quale sviluppa in Inghilterra e poi successivamente in Germania un ricco dialogo intellettuale con il giurista marchigiano:³ forse non per caso, Bruno, troppo spesso dipinto semplicemente come 'isolato' nella vita culturale elisabettiana, aveva dedicato nel 1584 lo *Spaccio de la bestia trionfante* proprio a Sidney, pronunciando nell'*Epistola explicatoria*, e poi nuovamente nella conclusione dell'opera, un'elogio del tirannicidio, inserito tra le virtù alla base di quella nozione di 'religione civile' al centro del primo 'dialogo morale': «Dove in atto di correre appresso la lepre, avea il dorso disteso il Can maggiore: monta la Vigilanza, la Custodia, l'Amor de la repubblica, la Guardia di cose domestiche, il Tirannicidio, il Zelo, la Predicazion salutifera, che si trovano nel campo de la Prudenza e Giustizia Naturale».⁴

¹ Sulla storia dell'emigrazione italiana in Inghilterra tra Cinquecento e Seicento, oltre al classico studio di L. FIRPO, *La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento e i suoi rapporti con Ginevra*, in IDEM, *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli, Prismi 1996, pp. 117-194, cfr anche S. VILLANI, *La chiesa protestante italiana di Londra nel Seicento*, in corso di stampa negli atti del convegno *Devils Incarnate or Saints Angelified? Italians in Inghilterra, Inglesi in Italia tra Cinquecento e Seicento* (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 9-10 maggio 2007).

² ALBERICI GENTILIS *De legationibus libri tres*, Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, 1594 (ripr. anast. New York, 1924) II, 7, p. 82. Sulla biografia intellettuale di Gentili in Inghilterra il punto di riferimento rimane D. PANIZZA, *Alberico Gentili giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova, La Garangola, 1981.

³ Sul legame umano e intellettuale tra Bruno e Gentili ha fatto luce F. MIGNINI, *Temi teologico-politici nell'incontro tra Alberico Gentili e Giordano Bruno*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, saggio intr. di M. Ciliberto, Firenze, Olschki, 2004 pp. 103-123.

⁴ BDFI, p. 477. Sui temi politici presenti nel pensiero bruniano si veda M. CILIBERTO, *Bruno politico*, in IDEM, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 287-324.

SISTEMI FILOSOFICI E TEORIE TRADUTTORIE: UNA PROPOSTA DI STUDIO

MICHELE VITTORI

LA traduttologia o, più correntemente, *Translation Studies* (T.S.),¹ appare sotto molti aspetti una disciplina ancipite, divisa tra la considerazione del 'fatto' linguistico e la constatazione del legame al contesto culturale.² Resasi autonoma infatti nei confronti della letteratura comparata, essa non ha potuto tuttavia rinunciare ad affondare le proprie radici nella linguistica, ormai da tempo considerata ramo specifico della semiotica, il cui *proprium* – il rapporto tra *signans* e *signatum* – dalla Sofistica alla metafisica platonica, dalle dispute sui molteplici 'sensi' della Parola a quelle dei logici medievali su *res* e *voces*, è asse portante del pensiero filosofico occidentale. Del resto anche laddove si sottolinei, ed oggi è tendenzialmente così, l'irrinunciabilità del paradigma 'traduzione' – 'tradizione',³ occorre pur riconoscere nella filosofia una tra le matrici più prolifiche dei valori culturali condivisi dalla civiltà indoeuropea. Queste osservazioni preliminari, sul legame ombelicale che lega filosofia e T.S., trovano conferma ed avallo nelle parole con cui S. Nergaard giustifica la preponderanza di autori di filosofia tra i testi racchiusi nella sua antologia sulle teorie traduttorie, giungendo a constatare che si dovrebbe parlare «più che di una teoria del tradurre, di una sua filosofia».⁴

Se da questa constatazione si passa tuttavia al tentativo, in sede di teoresi, di inscrivere la filosofia in uno dei settori nei quali viene tradizionalmente divisa T.S., si avverte già un qualche imbarazzo. S. Bassnett ha proposto una quadripartizione, in base alla quale gli ambiti – peraltro a volte sovrapponibili – di T.S. riguarderebbero la 'storia della traduzione', la 'traduzione nella cultura di arrivo', la 'traduzione e la linguistica' e la 'traduzione e la poetica'.⁵ Il pensiero filosofico e le sue inferenze sulla traduzione si possono senz'altro racchiudere all'interno del primo settore e, senza troppa fatica, anche del secondo. Ovviamente tali set-

¹ Il sintagma *Translation Studies*, adottato negli anni Settanta quale soluzione più adatta a rendere la complessità della pratica traduttoria, viene abitualmente riportato negli studi italiani nella lingua natia, ma con l'accorgimento di trattarne nella forma singolare. Sulla storia del termine cfr. S. BASSNETT, *La traduzione. Teorie e pratica*, Milano, Bompiani, 1993, pp. 1-10; P. FAINI, *Tradurre. Dalla teoria alla pratica*, Roma, Carocci, 2005², pp. 11-13.

² Su contesti e 'co-testi' cfr. F. CREVATIN, *La traduzione di testi antichi, in Le questioni del tradurre: comunicazione, comprensione, adeguatezza traduttiva e ruolo del genere testuale*, a cura di M. G. Scelfo, Roma, Edizioni Associate, 2002, pp. 17-22.

³ Cfr. G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi, 1991, p. 7 sgg.

⁴ S. NERGAARD, *La teoria della traduzione nella storia*, Milano, Bompiani, 2002², p. 13.

⁵ S. BASSNETT, *op. cit.*, pp. 21-22.

tori vengono ricavati da categorie linguistiche e storico-culturali, significabili attraverso il monorematico 'sistema'; tuttavia i 'sistemi filosofici' costituiscono dei luoghi fortemente autoreferenziali che mediano e rielaborano e, molto spesso, stravolgono, il lessico ed i termini costitutivi del sistema di riferimento. Meglio: una teoria traduttoria, ch  di questo spesso si tratta, nasce all'interno di un contesto del quale soddisfa determinate esigenze, esprime afflatti, rinsalda vincoli e nel quale crea relazioni a vari livelli. Una teoria traduttoria considerata in modo siffatto, non   cio  comprensibile al di fuori di un sistema culturale. Ora, il medesimo legame interviene tra questo sistema culturale ed i sistemi filosofici, pur non significando cio  automaticamente che i secondi intrattengano rapporti 'sovrastrutturali' rispetto alle molteplici 'strutture' contemplate dal primo. Accettato tale punto di vista, risulta conseguente prendere atto che le teorie traduttorie parторite all'interno di un sistema filosofico, risultano essere espressioni senz'altro mediate di quelle strutture basali di ordine contestuale, di cui si diceva poc'anzi e che dunque il lessico ed i contenuti che esprimono, molto devono all'originalit  speculativa di un filosofo, che istituisce sempre un rapporto complesso con la cultura-sistema di origine. E questo va oltre l'ovvia constatazione che gli scritti di un filosofo possono offrire curvature semantiche desuete, sincretiche o affatto nuove, come avviene *exempli gratia* quando Bruno inserisce il lemma e la figura del 'furioso' all'interno di una proprio disegno gnose-ontologico, come incarnazione di una contraddizione («*praxis intellettuale*»)¹ dalla cui tensione oppositiva nasce una lacerazione del ciclo vitale prospettato dal nolano.

Per inciso: gi  questa reinterpretazione di un lemma e di un tipo trasversale nella cultura del Cinquecento, come   appunto quello del 'furioso', potrebbe fornire abbondante materia per dimostrare come la pratica traduttoria in ambito filosofico richieda competenze che vanno ben oltre la padronanza linguistica o la frequentazione di un sistema culturale di riferimento (come appunto quello tardorinascimentale). Un traduttore inglese, ad esempio, disporrebbe di un termine derivante per filiazione dalla radice latina *furor*, ovvero *furious*, che tuttavia pare descrivere uno stato di irascibilit  quasi isterica (che lo avvicina molto al lemma, in molti dizionari dato come sinonimo, di *mad*). Tuttavia nessuno dei traduttori dei quali si rinviene notizia, ha mai optato per questa scelta. La traduzione effettuata alla fine dell'Ottocento da L. Williams, adotta il lemma *enthusiast* tendendo a sottolineare cos  le dinamiche interne, emozionali e sentimentali, del furioso amante: *The Heroic Enthusiasts*;² dove degna di risalto (oltre il sottotitolo – *An Ethical Poem* – che iscrive l' 'entusiasta' dei *Furori* all'interno del campo etico) la precisazione del traduttore sulla strategia adottata: «I have used the word 'enthusiast' in the title rather than 'enthusiasm', because it seemed to me more appropriate» – il corsivo   mio. Pi  di recente, in questo caso evidenziando pi  gli

¹ Cfr. M. CILIBERTO, Introduzione, in G. BRUNO, *Eroici furori*, a cura di S. Bassi, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. xvii.

² G. BRUNO, *The Heroic Enthusiasts. An Ethical Poem*, translated by L. Williams, London, G. Redway, 1887.

effetti prodotti dall'esperienza di tensione del furioso, P. E. Memmo Jr. ha reso il titolo con il lemma *frenzies*: *The Heroic Frenzies*.¹ Entrambe queste traduzioni risultano essere soltanto in parte 'efficaci': si potrebbe obiettare che nei lemmi scelti da entrambe non è percepibile il versante divino dell'esperienza venatoria del furioso, a tutti i livelli essenziale, e che entrambe corrono il rischio di richiamare esattamente quel «raptamento sotto le leggi d'un fato indegno, con gli lacci de ferine affezioni [...] furor d'atra bile che fuor di consiglio, raggione ed atti di prudenza lo faccia vagare [...] rapito dalla disordinata tempesta» che Bruno tende chiaramente ad escludere. Il discorso sulle strategie traduttorie in campo filosofico porterebbe tuttavia questa breve proposta fuori dagli stilemi che si propone e dunque la parentesi troverà in questo solo esempio una brusca chiusa.

Il problema assai complesso delle teorie traduttorie elaborate all'interno di sistemi filosofici, necessita dell'onere della prova rispetto a quanto delineato, ovvero che esse paiono sorgere quale 'doppia mediazione' rispetto alla cultura-sistema contestuale, e che debbono dunque essere trattate in prima battuta, come parti costitutive del sistema originale di un filosofo, piuttosto che come espressioni teoriche da analizzare con la stessa lente usata per studiare quelle degli autori ad esso contemporanei. Determinate teorie traduttorie sono comprensibili solo se le si integra all'interno del paradigma di coerenza cui un sistema filosofico ambisce sempre.

In alcune opere campanelliane si ritrovano spunti che, in senso lato, potrebbero rientrare nell'alveo delle teorie traduttorie o comunque sollevano il problema del rapporto interlinguistico nella sua accezione più ampia. Nell'articolo quinto del nono capitolo dei *Poëticorum* (compresi nella voluminosa *Philosophia rationalis*) lo stilese tratta «De peregrinis dictionibus», dandone una definizione piuttosto lapidaria: «Dicimus peregrinas dictiones, quae sunt ab altera lingua; quae, si plurimae sint, faciunt barbarismum, sicuti plurimae metaphorae aenigma». ² Il contesto in cui sono poste queste affermazioni – indicazioni didascaliche sulla scrittura poetica – giustifica la preoccupazione che si avverte nella seconda parte del periodo, relativa appunto alla intelligibilità del risultato finale e, più in generale, all' 'effetto' prodotto sul lettore. La comprensibilità da parte del lettore ha senz'altro il predominio sul rispetto delle strutture linguistiche di partenza (*LP* in opposizione dunque a 'lingua d'arrivo' *LA*); indicazioni, queste, che non si comprenderebbero però se non si considerasse il carattere della poetica campanelliana, che coinvolge anche parole forestiere al fine di rafforzare la presa finale del testo: «Sed ubi intelliguntur a spectatoribus istud licet, ut imitatio peregrinae linguae quid miri

¹ IDEM, *The Heroic Frenzies*, a translation with introduction and notes by P. E. Memo Jr., University of North Carolina Press, 1964.

² T. CAMPANELLA, *Poëticorum* in *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Torino, UTET, 1977, p. 638. Citerò correntemente le due Poetiche dalla edizione di L. Bolzoni, prendendomi tuttavia alcune licenze rispetto alla traduzione di quella latina offerta dalla studiosa: ad esempio quantunque la parola italiana 'straniere' comporti un'alta 'equivalenza traduttiva' nei confronti della latina *peregrinae*, tenderò ad adottare – seguendo la lezione della *Poetica* (italiana) nei passi in cui tratta dei medesimi argomenti – 'forestiere'. Per la fonte primaria cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 22, 1458a 25.

faciat». ¹ La credibilità e fruibilità di un testo letterario – ad esempio tragico – e, dunque, anche il suo intrinseco valore, dipende dalla fedeltà con cui ‘imita’ agli occhi del lettore, gesti, comportamenti, lingue e culture:

Invero è che l’imitazione perfetta del poeta, che tira gli animi senza ridicolosità, perfettamente imita i colori e i modi della natura, e l’arte è imitazione, dunque, quanto più imita, tanto è più bella; il bello è segnale del buono; il buono è quello che ci conserva, come il male quello che ci strugge: però quello piace e questo dispiace. ²

L’imitazione, *ratio* della poetica e della filosofia classiche, va soggetta come s’intuisce ad una rielaborazione originale di natura ‘fisiologica’ che la sostanzia nel principio dell’autoconservazione, principio che fonda ad un tempo l’etica e la sua ‘fenomenologia’ estetica. L’imitazione è dunque raccomandata dallo stilese non in omaggio ad un canone, parte di un condiviso sistema, ma sulla scorta di un impianto filosofico che va stabilizzandosi proprio nell’arco di tempo compreso tra le due Poetiche: come la morale, che si sviluppa a partire dalla terza Primalità metafisica (l’amore, del quale ovviamente è primo portato l’amore di sé), deve fondarsi sulla conoscenza (seconda Primalità, ontologicamente precedente rispetto all’altra), così l’imitazione che intenda produrre effetti salutari, è tanto più efficace quanto più partecipa della sapienza con la quale il Senno Eterno ha edificato tutta la realtà, tale cioè da condurre un’imitazione sostanziale e non superficiale. Del resto, medesimo sfondo condivide questa teoria poetica con la magia, altro nucleo concettuale centrale negli anni delle Poetiche: «Vis magica multa igitur inest poëmatis: nam per illa qui audire nolunt audiunt». ³

La poetica campanelliana si muove in un contesto edificatorio, didascalico, ed all’interno di esso la ripresa e la traduzione di parole straniere ha una funzione importante:

forastiere appelliamo quelle che vengono da altri simili idiomi, come da’ Provenzali il ‘sovente’, il ‘tetro’ da’ Latini e simili, delle quali altre ponno essere state ricevute dai nostri autori più buoni i quali sono Dante, Petrarca, il Boccaccio, Giovanni Villani, Pietro Crescenzo: e queste ognuno le può usare. Altre stanno per riceversi, e queste non sono da disprezzare, benchè non le troviamo negli autori nostri, tanto più quelle delle quali ne abbiamo gran bisogno. ⁴

At, ubi in propria lingua desunt rerum vocabula aliquarum, a peregrinis mutuabimur aut fingemus, sicuti Dantes et Petrarcha Gallicanis utuntur. ⁵

¹ Ivi, p. 640.

² IDEM, *Poetica*, in *Opere Letterarie*, cit., p. 407. Per un riferimento simile nei *Poëticorum*, cfr. ivi, p. 436 dove, tra l’altro, Campanella cita uno dei passi ciceroniani più famosi riguardanti la traduzione: CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, III, 3 sgg.

³ T. CAMPANELLA, *Poëticorum*, in *Opere letterarie*, cit., p. 508. Cfr. IDEM, *Del senso*, p. 293: «Ma qui è tempo di vedere se le voci, in quanto segni e non in quanto moti solamente, abbian forza magica, e non è dubbio che sì, perché noi vedemo l’Oratore e il Poeta far l’uomo piangere, allegare e adirare ricordandoli cose che per natura muovono a questo».

⁴ IDEM, *Poetica*, in *Opere letterarie*, cit., p. 449.

⁵ IDEM, *Poëticorum*, in *Opere letterarie*, cit., p. 638.

L'effetto sul lettore ha già mostrato forti implicazioni filosofiche, ma in questi prospetti di ripresa, trasposizione e traduzione dalle lingue altrui v'è ancora di più.

Il rapporto interlinguistico tratteggiato da Campanella pare muoversi su una duplice direttrice: le necessità dettate dalle ristrettezze della lingua natia, che impongono di ricorrere ad una parola forestiera quando questa istituisca un legame tra *significans* e *significatum* più completo ed appropriato, e d'altro canto la licenza poetica finalizzata ad una resa artistica di spessore più elevato. Esaminiamo – procedendo ad una distinzione più marcata di quella che in effetti si desume dai testi campanelliani, dove i contorni sono più sfumati – il caso degli scambi linguistici.

Campanella delinea una teoria generale della lingua che contempla il caso degli scambi, delle contaminazioni reciproche, della comunanza della radice linguistica e della filiazione. Ad esempio, ritiene che la «nostra» lingua «avendo origine dal miscuglio de' barbari con i Latini, a pena si può dire ch'abbia dieci vocaboli suoi propri», lo stesso criterio di genesi linguistica farà preferire la lingua spagnola ad ogni altra europea «quoniam Hispana propinquior est Italae et Latinae, cuius filia est nostra vulgaris» e costringerà ad ammettere che «Ab Arabibus mutuuntur Hispani, non autem a Germanis: cum his enim commercium non habuerunt». Tuttavia questa teoria linguistica poggia ancora una volta su di un basamento fisiologico che la porta lontano da ogni teoria sulla genesi convenzionale del fatto linguistico, tradizionalmente intesa. Le lingue hanno tutte una medesima base fisiologica, sorgendo dalla consonanza espressiva che lo *spiritus* tende a ricreare nel cavo buccale, mosso dal contatto ricevuto per mezzo dei sensi con enti altri da sé. Questa teoria, matura già nell'*Epilogo*,¹ comporta la considerazione dei fattori climatici, ambientali, territoriali quali determinanti del temperamento comune ai membri di un popolo e dei fattori culturali – in senso lato – quali elemento deteriorante la purezza natia di una lingua. Campanella pare quasi riecheggiare la prerogativa adamitica, l'imposizione spontanea dei nomi alle cose, e sempre dalla Bibbia riprende l'immagine classica della corruzione linguistica provocata da Nemrot: solo a partire da questa confusione storica, si può comprendere la negatività del linguaggio convenzionale che non rispetta più il legame naturale tra *res* e *voces* e significa casualmente gli enti:

Se tutte le nazioni stessero ne' loro primi termini, non si unissero e dividessero con le guerre e con le mercanzie, i significati non sarebbero adulterati, né, l'una con l'altra mista, danno cagionarebbe ad ambedue. [...] Ma perché molte volte cose incognite e lontane mancano de' vocaboli al presente, doppo la prima confusione delle genti, e molti atti non hanno modo d'esprimersi, si sono trasferite le conosciute voci all'incognite cose, e questo fa far somiglianza di quello che non sostiene [...]. Dunque per le voci traslate, per le straniere e mescolanza avviene che le parole paiono significare secondo il piacere dell'istitutore e non naturalmente, perché adesso invero pochissime voci abbiamo, che somiglino a' loro significati, e quando ne occorre impor le nuove, non da esse cose le caviamo e lor proprietà, ma a caso si dicono.²

¹ IDEM, *Epilogo*, p. 414.

² IDEM, *Poetica*, in *Opere letterarie*, cit., p. 445.

La stessa accortezza, viene rinvenuta nelle riprese operate dai rappresentanti più illustri della letteratura di una nazione (i quali sono dunque da preferirsi perché «diedero più verasomiglianza alle favole della nostra credenza [...] che li forastieri»), la cui grandezza traluce proprio nel servizio reso alla lingua natia arricchendola, piuttosto che contaminandola, con la ripresa dai «forestieri». Ma, questo il nucleo centrale, tale impresa è esperienza di *novitas*, e solo nell'orizzonte di una più completa comprensione del reale e non di uno stravolgimento di esso – ciò che costituisce lo schietto senso del termine campanelliano *novator* – essa è lecita. Ecco quindi il valore ultimo delle strategie di 'trasporto interlinguistico' messe in pratica da grandi personaggi: «così ancora in Virgilio [...] altre simili cose tolte dall' *Odissea*. Nondimeno fu a lui molto lecito a rubbare, perché l'ha trasferito dal greco in latino e ha tessuto un'istoria dependente da quella d' Omero, con parte de' migliori personaggi». Ed ancora:

È lecito ancora fingere di queste voci cavandole dal greco e dal latino parcamente stirato, o fingendole dal nostrale [...] e Zenone moltissimi vocaboli trovò, cavati dalla proprietà delle cose, perché allora fien ricevuti per la loro bontà, onde Orazio [...] loda Catone ed Ennio, perché avevano arricchito la lingua con trovar nuove voci tratte dal greco e derivate dal proprio idioma.¹

Le dinamiche che coinvolgono i vocaboli sono un'eco del più ampio legame che l'uomo istituisce con la Natura e più ancora con il principio divino di essa. Il linguaggio è un momento del possibile ricongiungimento della creatura al Creatore, e dunque può essere usato in vista del coglimento morale dei beni, di quelli conservativi e di quelli, meno egoistici ma altrettanto – e più – salvifici, di ordine sommo; chi ne usa possiede uno strumento privilegiato non solo perché edifica i destinatari del messaggio, ma perché può appropriarsi di questo strumento, rendendoselo intimo col ricondurlo 'nuovamente' al suo principio. La *novitas*, anche linguistica, è l'instaurazione («instauratio scientiarum») di un rapporto più profondo e veritiero con la realtà, in ogni sua forma, anche in quella verbale; è la riconduzione all' *incipit* metafisico dal quale la decadenza, l'ignoranza, l'amor proprio hanno allontanato l'uomo, come l'esperienza babelica ha allontanato le lingue dal loro *incipit* naturale. Di qui il monito già dell' *Epilogo*:

Et li principj sciocchi et il volgo senza guida d'imitazione mettono i nomi a capriccio, senza consigliarsi con legislatori e filosofanti imitatori della natura e di Dio. Però il mondo è tutto corrotto così nel parlare come nel sapere.²

Il confronto, linguistico e culturale, non è statico, ma implica una consapevolezza profonda, non comune, e dunque «aggiunger nuove voci non è lecito fare a tutti, salvo a coloro i quali fanno i poemi gravi e, con le cose nuove e alte, molto donano credito e autorità alle voci».

Al termine di questa stringata analisi, alcuni elementi paiono emergere chiaramente. Quantunque Campanella non edifichi una compiuta teoria traduttoria, le

¹ Ivi, pp. 450-451.

² IDEM, *Epilogo*, p. 416.

sue indicazioni in merito sono sempre coerenti e conseguenti e permettono dunque di farne un caso di studio in vista di una affermazione teorica nel campo di T.S. La concezione che lo stilese lascia trasparire della poesia, si può senza tema di smentita inscrivere all'interno di un registro didascalico, ma se adottassimo categorie come quelle di 'effetto finale', ripresa 'strumentale' a proposito del rapporto che lo stilese istituisce in sede interlinguistica ed interculturale, rischieremmo di fraintendere gravemente la natura delle sue affermazioni. Le finalità di un testo, e per conseguenza delle strategie compositive in esso adottate, si radicano in profondità nella gnoseologia, nella morale e nella metafisica campanelliane; l'imitazione, lungi dal ripercorrere i canoni poetici ed i registri concettuali classici, prelude ad un'investigazione del vero, sotto qualsiasi maschera esso si celi, anche – e per ciò che qui interessa, soprattutto – quella linguistica. La *novitas* partorita soltanto da tale consapevolezza profonda, s'incarna anche nell'opera dei letterati traduttori, che non effettuano operazione di 'decodifica' e 'ricodifica', né – per riprendere la bella espressione di A. Popović – guardano alla sostanza di un 'nucleo invariante', ma piuttosto al nucleo di unità e verità del reale. Nessuna condizione sistematica, eccettuata l'originalità filosofica di questi contenuti, potrebbe contribuire a spiegare la teoria traduttoria di Campanella.

Se le osservazioni espresse in questa sede sono pertinenti, i risultati cui pervengono comportano una lieve variazione nello schema quadripartito dal quale si sono prese le mosse.¹ Le teorie traduttorie generate all'interno di un sistema filosofico, sono parte integrante di esso molto più di quanto quest'ultimo sia parte di una cultura-sistema storicamente determinabile. L'originalità che T.S. ha riconosciuto ad affermazioni in tema di traduzione espresse da filosofi, si ridimensiona assai se tali teorie si rapportano ai nuclei concettuali della dottrina filosofica che ne fa da sfondo. La tentazione, purtroppo assai presente anche in T.S., porterebbe a decontestualizzare passi o affermazioni alla ricerca di asserzioni teoriche che fungano da manifesto epocale. E poco vale, ché a questo finora si è ridotta l'analisi di 'storia della traduzione', calare un presunto modello teorico autonomo all'interno del tessuto diacronico. I tempi, infatti, sembrano più essere ricalcabili da quelli del pensiero filosofico che, come noto, ha sentito presto o tardi il bisogno di darsi una filosofia della storia, piuttosto che interiorizzare le categorie, solo apparentemente oggettive ed 'innocenti', della ricostruzione storica. Sarebbe dunque più adeguato, così come si riconosce una poetica della traduzione, riconoscere anche una 'sistematica filosofica' della stessa, coinvolgendo, o piuttosto provocando uno slittamento, verso il quarto dei settori indicati da S. Bassnett. O, forse, ripercorrere induttivamente il rapporto tra sistemi filosofici e teorie traduttorie, alla ricerca di un nuovo modello teorico di riferimento, con la consapevolezza tuttavia che se da una parte, nello scambio linguistico, la coerenza è concetto limite, dall'altra l'incoerenza dei filosofi, con buona pace degli apologeti di ogni epoca, è concetto assodato.

¹ Cfr. *supra*, p. 1.

BRUNO IN 'DISCOVERY' ON-LINE:

TOWARDS A SEMANTIC ENRICHMENT

OF BRUNO'S WORKS

I. SUMMA TERMINORUM METAPHYSICORUM

DAGMAR VON WILLE

DISCOVERY, an acronym for Digital Semantic Corpora for Virtual Research in Philosophy, is a project funded by the European Commission under the *eContentplus* programme.¹ In the first place, I'll give a brief outline of the general project, with special attention to the tasks to be met by the ILIESI work group in Rome, followed secondly by an introduction to the semantic ontology issue in the present context; in the third place, there will follow an application of the semantic ontology approach adopted by the ILIESI to one of the Latin works by Giordano Bruno included in the digital philosophical corpus to be published on the Daphnet Modernsource platform of the Philosource Hyper-Federation, to be made available to the public by the Discovery Network by the end of 2009.

The Discovery project has two principal aims: 1) the structural enrichment of philosophical content provided by the project partners in a federation of interoperable web sites, the Philosource Hyper-Federation; 2) the semantic enrichment of the same philosophical content by means of a semantic ontology applicable to the Hyper-Federation contents, the Discovery Network.² Discovery is a joint venture of six partners:³ the HyperNietzsche work group at the CNRS (Paris), co-ordinated by Paolo D'Iorio, and the Wittgenstein Archives at the University of Bergen (WAB), co-ordinated by Alois Pichler, both of which deal not only with published works and scholarly contributions, but also with transcriptions and digital facsimiles of manuscripts by the philosophers in question; RAI NET (Rome), which provides visuals such as interviews and documentaries on philosophical arguments; the ILIESI – CNR (Rome), co-ordinated by Antonio Lamarra, which contributes to the project two digital philosophical corpora: 1) electronic hyper-text editions of all testimonies on Socrates and the Minor Socratics, the fragments regarding the Pre-Socratics and Diogenes Laertius' *Lives of the Philosophers* (Daphnet Ancientsource platform); 2) a rich database comprised of philosophical and scientific literature from the 16th to the 18th century. To the subset chosen for the Discovery project belong texts by the major philosophers of the period

¹ ECP 2005 CULT 038206. Project begin: November 2006. A first draft of this paper has been presented at the following International Workshop: *Begriffs-, Problem- und Ideengeschichte im digitalen Zeitalter*, co-ordinated by Riccardo Pozzo, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, 6-8 February 2008.

² Cf. ECP 2005 CULT 038206, *Annex I*, 09/10/2006, p. 1.

³ Cf. *Annex I*, cit., pp. 6-15, 21.

mentioned, such as Descartes, Bruno, Spinoza, Leibniz, Vico, Baumgarten and Kant (Daphnet Modernsource platform). Finally there are two partners, the Department of Electronics, Artificial Intelligence and Telecommunications (DEIT) at the University of Ancona and NET7 (Pisa), who are responsible for the developing and customizing of the necessary software tools, in order to meet the final aims of the project, which is working as an Open Source project.

Obviously, because it has had to deal with a range of widely different types of documents and various exigencies of content enrichment, the structural enrichment has been hitherto elaborated – always under the prerogative of a mutual compatibility – in view of the specific requirements of a certain work group. For instance, for the digital corpus of early modern philosophy at the ILIESI, to be published on the Daphnet Modernsource platform, every text has been encoded as to proper names, philosophical schools, terms in other languages than the one used in the main text, quotations and so on, not to mention the numerous texts which already present a selected vocabulary due to the lemmatization undertaken to prepare a dictionary or a concordance. Every text is divided into single segments or ‘documents’, which, in the ILIESI corpus, do not necessarily represent a typographical order (such as pages, paragraphs etc.), but are generally the result of a manual selection guided by the aim to create a semantically significant unit. The texts are then translated into XML language for further processing.¹

Next, I’d like to address the semantic ontology issue. Semantic ontology has been defined as «a common vocabulary for researchers» and also as «a formal explicit description of concepts in a domain of discourse».² Within the Discovery project, the explicit approach is not to build a semantic upper ontology, but a community specific ontology.³ Therefore, the various partners are at the present time in the process of creating a domain specific ontology; in the case of the ILIESI, there will be two domain ontologies: one for the digital corpus of the ancient philosophical texts and another for the early modern philosophy digital text corpus. Three different methods for developing a concept hierarchy have been identified, defined as top-down approach, bottom-up approach, and middle-out approach,⁴ or, to speak in philosophical terms, an analytical and a synthetic approach, which can be combined to form a third method of development. The top-down approach starts with the most general concepts of the domain, subsequently specializing them more and more to the last item, while the bottom-up approach starts with the most specific concepts, subsequently gathered

¹ Cf. the paper by A. Russo, *Documents prepared for publication in Daphnet*, presented at the Discovery workshop on *Software Tools for Structural and Semantic Enrichment*, Rome, ILIESI-CNR, 18-20 October 2007.

² N. F. NOY, D. L. MCGUINNESS, *Ontology Development 101: A Guide to Creating Your First Ontology*, SMI technical report SMI-2001-0880, Stanford, 2001, p. 1, 3.

³ Cf. *Annex I*, cit., p. 18.

⁴ Cf. NOY, MCGUINNESS, *Ontology Development 101*, cit.; see also J.-M. KIM, B.-I. CHOI, H.-P. SHIN, H.-J. KIM, *A methodology for constructing of philosophy ontology based on philosophical texts*, «Computer Standards & Interfaces», 29, 2007, pp. 302-315: 306.

into groups of more and more general concepts. The middle-out approach, as a combination of the previous two, selects a small number of important concepts, which can subsequently be specialized or generalized as requested. The ILIESI has in fact adopted this third kind of approach: A list of central concepts of a certain text, with all the derivatives and the connected concepts, is compared with a list of major philosophical concepts extracted both from two philosophical dictionaries of reference¹ and from an informatical frequency list of terms, naturally all present in the said text corpus of early modern philosophical works. Clearly, the most frequent terms aren't necessarily identical with the most significant concepts, and hence a process of selection must follow next. For instance, *aequitas naturalis* and *aequitas civilis* are very important concepts within the juridical language of the *Latin Orations* by Vico, but they are certainly rare in the frequency list.

At the present, the ILIESI Discovery work group is working with the Protégé-OWL model developed at Stanford University and customized by DEIT at Ancona. Its use is to translate into RDFS language the classes, subclasses, properties, instances etc. which must first be defined. Let me therefore provide a short outline of the semantic ontology model which is in use at present among the ILIESI work group. Basically, there are three main classes: 'Person', 'Document' and 'Subject'. The class 'Person' has intensional properties such as 'FirstName', 'Surname', 'BirthDate', 'DeathDate', 'PlaceOfBirth', 'PlaceOfDeath' and so on. These properties can't always be applied, as in the case of fictional persons, for example, in a philosophical dialogue, but they are tacitly implied (every person is born, in a certain place, in a certain date, even if we don't know these properties). There are three subclasses of 'Person', as 'Author' with the property 'isAuthorOf', 'Translator' with the property 'isTranslatorOf', and 'Editor' with the property 'isEditorOf'. Eventually, more subclasses can be created. Instances of these classes are the individuals mentioned, the authors or editors of philosophical or other works etc. The class 'Document' contains as instances the single documents of the text, each provided with a semantical web identifier (URI). The properties of the class 'Document' are the following: 'hasAuthor', 'hasFirstEdition', 'hasTitle' and 'is-writtenIn'. The 'Document' class is divided into two subclasses, one pertaining to documents which are part of the ILIESI corpus (DaphnetCorpus), the other pertaining to documents external to the ILIESI corpus (Other document). Apart from the properties pertaining also to the 'Document' class, the 'DaphnetCorpus' subclass has three specific properties: 'hasSiglum', 'hasSubject', 'wasPublishedIn'. The 'DaphnetCorpus' subclass is further divided into 'DaphnetModernDocument' and 'DaphnetAncientDocument' with their appropriate properties (for example, 'extractedBy' and 'extractedFrom' for the ancient document class, which deals with fragments), partly inherited from the 'DaphnetCorpus' properties list. The class 'Subject' is actually the most undefined class in itself, inasmuch as it can refer not only to philosophical or scientific concepts (or concepts in general), but

¹ N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, Torino, 1971; *Vocabulaire Européen des Philosophies*, sous la direction de B. Cassin, Paris, 2004.

even to quotations from other authors or to mythological persons. This general class 'Subject' contains as subclasses the general philosophical concepts, which can then be subdivided into other subclasses. For example, the general concept *natura* as a class comprises the concepts of *natura naturans*, *natura naturata*, *natura divina*, *natura humana* and so on. The transformation of XML-encoded concepts into semantic networks working with the RDFS language doesn't provide directly certain information such as the definition of a given concept by identity or opposition, but it will be possible in a future work phase to give a visual output of such informations. For instance, in Kant's *Monadologia physica*, the concept of *impenetrabilitas* is defined by its identity with *repulsio* as opposed to *attractio*. These logical relations will be the automatic outcome of the semantic enrichment, resulting in the several links of each document.

The process of semantic enrichment entails several steps: each document is linked both to an author and to one or more subjects. For instance, if Spinoza in a certain document is speaking of *Deus sive natura*, the document will be related to the author on one hand, and both to the concepts *Deus* and *natura* included in the 'Subject' class, on the other. If an author, for example Kant in *De igne*, quotes a work of another author included in the same platform, as Descartes' *Principia*, there will be a direct link to the passage in question. If the work quoted is not included in the platform, there will be given a direct bibliographical reference. Implementing the semantic ontology – the ILIESI work group is working at present with a prototype –, with time it will also be possible to provide the user with a direct information on related terms, be they simple (*noumenon/phaenomenon*) or syntagms *necessitas absoluta/necessitas hypothetica*). Even if the terminological approach is most useful in creating a semantic ontology, it is understood that a concept doesn't have to be expressed in a document by an explicit term in order to be related to the concept in question. Once the semantic enrichment has been achieved, the different platforms will be crosslinked so as to make them interoperable. This obviously raises the question of a multilingual philosophical nomenclature. At present, the ILIESI work group is working at the constitution of a thesaurus of philosophical terms with reference to all the languages involved in the different platforms, such as ancient Greek, Latin, English, German, French and Italian, in view to create an interactive terminological access table for each language, which will give the user the necessary access key – apart from the author key and the key of quoted names – to the conceptual contents of the Hyper platforms once they are made available to the public.

Finally, I'd like to address the issue of semantic enrichment in Bruno's Latin works.¹ The ILIESI digital corpus of early modern philosophy, to be published on the Modernsource platform, includes Bruno's six *Italian Dialogues* (1584-1585) and two significant Latin works, the *Camoeracensis acrotismus* (published in 1588)

¹ For a sample of semantic analysis of Bruno's *Eroici furori* by computational methods, see the recent article by S. BASSI, F. DELL'ORLETTA, D. ESPOSITO, A. LENCI, *Computational Linguistics meets Philosophy: a latent semantic analysis of Giordano Bruno's texts*, «Rinascimento», 2^a serie, XLVI, 2006, p. 631-647.

and the so-called *Summa terminorum metaphysicorum*.¹ The title may not be due to Bruno himself, but to the editor of the work, Raphael Egli. The first part of the work appeared in 1595 and, along with the second part, only in 1609; the last section, however, is missing. I'm concentrating myself on this latter work.

Not only as a philosopher, but also from the terminological and conceptual point of view, Bruno can be considered a very interesting author, who knowingly invests words with a new meaning, that is, his meaning. As he says, «The grammarians enslave themselves to the words, we subdue the words, instead; they follow the use which we indicate to them».² The difficulty of semantic enrichment in Bruno's works lies precisely in these terms. Bruno compares the Aristotelian-Scholastic tradition with the Platonic and Neoplatonic (and also the Neopythagorean) tradition by way of a comparison between the same terms, which refer to different and even opposite concepts. Challenging the Peripatetic-Scholastic tradition, the Nolan philosopher stresses the point that his own philosophy follows in the wake of Neoplatonism and Neopythagoreanism. As for the Brunian use of the Italian language, scholars have emphasized the impossibility of even conceive of a «partial order» within the Brunian language, whether philosophical terminology or other; one can only speak of a «Brunian language».³ The same can be said about his very peculiar use of the Latin language, not only in the Latin poems, but also in several of the Latin works in prose.⁴ Therefore, it seems appropriate, given the domain ontology approach, also to consider an author-specific (or even work-specific) semantic ontology – as in fact it has been partially adopted by the ILIESI work group – which can then be further revised as needed by taking into account the related terms.

In the first part of the *Summa terminorum metaphysicorum*, Bruno presents a catalogue of 52 key terms belonging to the metaphysical tradition, giving the current Scholastic definitions. In the second part, *the Praxis descensus seu applicatio entis* («Practice of Descent or Application of Being»), on the contrary, he tries to verify the applicability of these terms to the definition of the Neoplatonic triad

¹ For the *Italian Dialogues*, there has been adopted the edition by Gentile-Acquilecchia of 1958 (BDI). A future development of the project will also take into account the critical edition of the *Dialogues*. For the *Camoeracensis acrotismus* and the *Summa*, the adopted edition is the one published respectively in BOL, I,I, pp. 53-190, and BOL I,IV, pp. 1-128.

² *De minimo*, BOL I,III 135: «Grammatici verbis, at nobis verba ministrent, / li observent usum, quem nos indicimus ollis».

³ M. CILIBERTO, *Introduzione*, in IDEM, *Lessico di Giordano Bruno*, vol. I, p. xxxviii («Quell'impasto "volgare" non era accidentale, e non era riconducibile a un ordine parziale, fosse pure quello della terminologia filosofica: un lessico filosofico di Bruno può essere solamente un *Lessico di Giordano Bruno*»). Cf. also G. AQUILECCHIA, *Il linguaggio filosofico di Bruno tra comoedia e tragoedia*, in *Lecture bruniane 1-11 del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2002, pp. 1-12.

⁴ F. FIORENTINO, *Al chiarissimo Comm. Francesco de Sanctis*, BOL I,I XL: «certo è che nei suoi versi c'è un impasto proprio, un colorito che tu non puoi confondere con nessun altro; perché il suo stile non è una imbastitura di frasi altrui; e questa originalità, questa libertà di mosse ti fa passar sopra alla violata purezza». In the same place, Fiorentino points out the liberty with which Bruno goes about the syntactical construction.

Deus seu Mens, Intellectus seu Idea, Amor seu Anima mundi (this last section is missing). For instance, the term *Substantia*, defined at length in the first part, has a positive corresponding definition in the section *Deus seu Mens* of the second part: «Deus ergo est substantia universalis in essendo». But the corresponding definition in the same section of the term *Passio* is a negative one: «In quo nulla passio, sicut nulla passibilis qualitas, nulla materia» etc.¹ Hence, the relative documents will contribute two opposite definitions by the same author to the Modernsource platform. The same can be said regarding the term *Evidentia*. In the first part, *evidentia* has a twofold definition: Something is evident by faith, be it theological or philosophical, or, alternatively, something is evident by inference or science; this evidence is a necessary consequence of the things evident by faith.² But in the second part, Bruno points out the difference between evidence «in virtute proprii luminis», or by common sense, and evidence «in virtute alieni luminis, nempe divini», or by divine enlightenment, that is, between evidence gained either by philosophical or by theological faith. Now, defining God as the author of nature, he maintains at the same time that nature is God Himself or the divine virtue revealed in all things, in fact levelling out the two different kinds of evidence-gathering.³

In the case of the aforementioned example, an author-specific ontology will have to create a taxonomy of the main terms in question, trying not to exceed a four-levelled model. Hence, we have *evidentia* in the first place:

- evidentia
 - ex fide
 - ex fide theologica (in virtute alieni luminis)
 - ex fide philosophica (in virtute proprii luminis)
 - conclusionum seu scientiae

Fides, being the key term of the first definition of *evidentia*, will also have to be considered in the taxonomy, basing oneself on the definition given by Bruno in three chapters of the *Summa*.⁴ Thus, a somewhat simplified taxonomy of *fides* with three subdivisions would read as follows:

- fides
 - circa actionem
 - circa cognitionem
 - theologica (ex alieno sensu)

¹ *Summa term. met.*, BOL I, IV 14, 39, 73, 80.

² The passage in question points definitely at a bipartition with a subdivision instead of a tripartition, favoured by F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno*, Firenze, 1889, p. 130; cf. *Summa term. met.*, BOL I, IV 72: «Evidens aliquid dicitur vel ex fide tantum, et hac vel theologica vel philosophica [...]; alia est conclusionum seu scientiae, et haec est eorum quae necessario consequuntur ex his quae habentur per fidei evidentiam».

³ *Summa term. met.*, BOL I, IV 101. There is a third definition in the section *Intellectus seu Idea*, BOL I, IV 127.

⁴ *Op. cit.*, BOL I, IV 71, 99, 126. Cf. the article by D. Giovannozzi, *fede (fides)*, in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. Canone e G. Ernst, vol. 1, Pisa-Roma, 2006, coll. 36-47.

- implicita
- explicita
- philosophica (ex proprio sensu)
 - implicita
 - explicita

Transferred to the domain ontology, the third subdivision *implicita/explicita* with all probability wouldn't be included. Limiting ourselves to the example at hand – that is, without taking into account the various related terms not mentioned, such as *auctoritas*, *certitudo*, *cognitio* and so on –, the documents in question will have to refer to different concepts in the 'Subject' class, as *evidentia*, *Deus*, *natura*, *virtus divina* etc., nevertheless giving rise, by the identification of Nature and God in some of them, to further links between the concepts, in which the concept of 'natura' maintains the central position of the semantic field (*natura>Deus*, *natura>virtus divina* etc.). The semantic ontology indicates the position a certain document occupies, with regard to a specific concept, within the general document platform. After the structural and semantic enrichment has been accomplished, the information contained by a single document can be represented as follows (the small capitals indicate the classes):

MODERNDOCUMENT

Doc. 1

- 'hasAuthor'> 'PERSON'>'Surname'>Bruno
 - >'FirstName'>Giordano
 - >'BirthDate'>1548
 - >'DeathDate'>1600
 - >'PlaceOfBirth'>Nola
 - >'PlaceOfDeath'>Rome
- 'hasEditor'> 'PERSON'>'Surname'>Egli
 - >'FirstName'>Raphael etc.
- 'hasFirstEdition'>1609
- 'hasTitle'>Summa terminorum metaphysicorum
- 'isWrittenIn'>Latin
- 'hasSUBJECT'>evidentia
 - >fides etc.

The other document containing the second definition of *evidentia* will refer to the concepts of *evidentia*, *Deus*, *natura*. Given the semantic ontology (*evidentia>fides theologica*, *evidentia>fides philosophica* etc., *natura>Deus*, *natura>virtus divina*), the link between the documents will be complete. A potential user can have access to the documents in question by doing a research on the concepts of *virtus* or *Deus/natura*, not only on the specific concept of *evidentia*.

Whatever the definitions, however, the metaphysical nomenclature of the *Summa* represents very well a large part of early modern philosophy. We have *Substantia*, *Veritas*, *Bonitas*, *Unitas*, *Principium*, *Causa*, *Elementum*, *Materia*, *Quantitas*, *Qualitas*, *Potentia* and so on; all terms which occur with a certain frequency in other authors included in the Modernsource platform. It is important to also

recall in the present context the table of the 52 metaphysical terms with the corresponding references principally to the fifth book (Δ) of the *Metaphysics* by Aristotle, elaborated by Felice Tocco in 1889.¹ Whenever possible, the corresponding Greek term in Aristotle is also indicated. Although the works by Aristotle have not been included in the Ancientsource corpus, there are many terms which can be related to the concepts adopted in the 'Subject' class of the Ancientsource semantic ontology, such as οὐσία, ἔν, ἀρχή, δύναμις, τέλειον, πάθος, γένος, ἀναγκάσιον etc. In the same way, the manifold Brunian references to Presocratic philosophers, like Anaxagoras, Democritus, Empedocles or Pythagoras, can be directly related to the Presocratic fragments present in the Ancientsource platform.

¹ F. TOCCO, *op. cit.*, p. 127, footnote 2. A revised and augmented version of the table can be found in E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, Pisa-Roma, 2003, chap. IV: «I termini della metafisica», pp. 144-145.

UN BILANCIO STORIOGRAFICO: IL CASO SIMONE PORZIO

DANIELA CASTELLI

1. LA FORTUNA DI PORZIO TRA XVI E XVIII SECOLO

LA fortuna di Simone Porzio nella tradizione critica è alterna e certamente non semplice da ricostruire. Il suo pensiero rimane scarsamente preso in considerazione fra il XVII e il XVIII secolo, con l'esclusione di poche illuminanti eccezioni: Campanella, Naudé o Brucker – mossi da stimoli e contesti culturali assai diversi – non mancano di dedicare significativi giudizi sull'opera di questo autore. Ma bisogna aspettare il XIX secolo, e in particolare gli importanti studi di Francesco Fiorentino, perché si possa considerare con più attenzione e maggiori elementi critici i principali apporti filosofici e l'intrinseca complessità teorica del Porzio.¹ Tra Sei e Settecento, nelle storie generali del Papadopoli, del Tiraboschi, di Brucker stesso e di altri ancora, si incontrano giudizi che appaiono riduttivi nei confronti del filosofo: scarsi riferimenti, spesso smentiti dagli storici dell'Ottocento.²

¹ Per Campanella cfr. *infra*, nota 9. Di Naudé vd. GABRIELIS NAUDAEI *De Augustino Nipho iudicium*, in A. NIFO, *Opuscula moralia et politica*, Parisiis, apud Roletum le Duc, 1645, f. 8. Cfr. inoltre L. BIANCHI, *Rinascimento e Libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 56: «In particolare l'Italia è stata – secondo Naudé – una terra fecondissima per i filosofi vuoi per motivi naturali e climatici, vuoi per volontà divina [...]. E Naudé allinea di seguito un lunghissimo elenco di pensatori italiani: [...] *Mirandulanos, Ficinos* [...] *Achillinos, Niphos, Portios, Castellanos* [...] *Martas, Bonamicos, Cardanos* [...]». Ma mentre è così raro trovare oltralpe ingenui filosofici, invece ciò avviene «tam facile, tam frequenter et expedite ex Italis hominibus [...] ut in ulla re magis quam in ist, naturae vis, ad fingendos hominum animos, summaque potestas elucescat». Ora, in queste affermazioni si ritrovano utili informazioni sulle preferenze di Naudé. Tra gli autori italiani citati [...] vi è infatti una netta preponderanza di filosofi della natura (Fracastoro, Cesalpino, Della Porta, Telesio, Persio, Cardano, Campanella, Bruno) e di pensatori legati alla scuola aristotelica (Vernia, Achillini, Nifo, Pomponazzi, Zimara, Marta, Porzio, [...] Cremonini)».

² Cfr. N.C. PAPADOPOLI, *Historia Gymnasii Patavini*, l. II, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1726, p. 203; J. FACCIOLATI, *Fasti Gymnasii Patavini*, t. I, Patavii, typis Seminariorum apud Joannem Manfrè, 1757, pp. 108-109 (rist. anast. Bologna, Forni, 1978); S.M. FABRUCCI, *De Pisano Gymnasio*, in A. CALOGERÀ, *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. VI, opusc. 13, Venezia, Simone Occhi, 1760, p. 79; G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, t. VII, Roma, 1784 (1^a ed. 1772-1781), p. 383. Si veda, infine, J. BRUCKER *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 2^a ed. Leipzig, 1766, vol. IV, p. 18 (1^a ed. Leipzig, Breitkopf, 1742-1744).

La fortuna delle opere di Porzio è ancora tutta da ricostruire e se si vuole ritrovare un'immediata eco cinque-secentesca delle sue opere si deve seguire la maggiore fortuna che conobbe, in Francia, il suo traduttore, l'accademico fiorentino Giovan Battista Gelli, o in Germania l'edizione postuma marburghese del *De rerum principiis*.¹ Opera questa tra le più mature del Porzio, recuperata e in parte riconsegnata alla critica recente soltanto grazie ai preziosi contributi di Francesco Fiorentino, Giuseppe Saitta, Tullio Gregory, Cesare Vasoli. L'incredibile fama e importanza di cui godette Porzio all'interno della cultura italiana tra gli anni trenta e cinquanta del Cinquecento, unita alla scarsa fortuna delle sue opere e del suo pensiero negli anni immediatamente successivi, rendono la vicenda di questo pensatore per più versi unica ed emblematica.

Una rara eccezione: nel suo dialogo dedicato al Porzio (1592 ca.), Torquato Tasso mostra chiaramente, seppure in termini retorici e letterari, tutta la grandezza di questo autore; così infatti egli scriveva:

Muzio Pignatello: Io non poteva avenirmi o meglio in altro luogo o in persone che più desiderassi, perch'io ho ritrovato insieme fra l'ombre e i fonti di questa amica solitudine il più dotto scolare de lo Studio e il migliore e più famoso filosofo non sol di Napoli ma d'Italia tutta: con l'uno di tutte le cose certe soglio divenir dubbioso, conoscendo chiaramente di non sapere quelle de le quali io credeva d'aver ferma scienza; con l'altro l'incerto mi si fa certo e ogni oscurità de l'animo mio, offuscato da le passioni, prende mirabil luce dal suo sapere.²

Quello del Tasso è un ritratto celebrativo che ricostruisce la trama di un dialogo filosofico tra Porzio, un giovane cavaliere (Muzio Pignatello) e un allievo del Porzio (il dottor Calabrese); ambientato nel cortile dello Studio di Napoli, il dialogo è incentrato sul valore della scienza, sulla sua ricaduta pratica, nonché sull'utilità della conoscenza per gli uomini.

Per tutto il Cinquecento Porzio continua ad essere considerato un referente essenziale in materia di filosofia della natura e di medicina, «il migliore filosofo», secondo la definizione del Tasso. Giudizio condiviso da molti suoi contemporanei e che trova conferma in diversi autori che riprendono e discutono le idee porziane. Non si tratta soltanto di letterati o poeti, come è il caso di Luigi Tansillo, Tullia D'Aragona o di Torquato Tasso, ma anche di filosofi e naturalisti quali Giulio Castellani, Andrea Camuzio o Ulisse Aldrovandi, per citare solo alcuni nomi. La centralità del tema dell'amore nei discorsi porziani doveva poi essere ben nota nell'ambiente fiorentino, se Tullia D'Aragona nel suo *De l'infinità d'amore* (1547) non mancava di celebrare le doti filosofiche e scientifiche del maestro napoletano, così da far dire al Varchi:

¹ *De rerum naturalium principiis. Simonis Portii Neapolitani libri duo quibus plurimae, eaeque haud contemnendae quaestiones naturales explicantur*, Neapoli, Matthias Cancer, 1553; Neapoli, apud G. Matiam Scotum, 1561; Marpurgi, typis Pauli Egenolphi, 1598.

² T. Tasso, *Il Porzio ovvero de le virtù*, in *Dialoghi*, a cura di G. Baffetti, Introduzione di E. Raimondi, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1998, II, pp. 1017-1105: 1017.

Io giudicherei che fosse ben fatto che noi rimettessimo questa questione [sull'amore e sul libero arbitrio] in quel tempo che ci si ritrovasse [...] l'eccellentissimo signor Porzio, al quale per la profondità e varietà delle scienze che sono in lui, in questo et in altri dubbi sarà agevole di potervi sicuramente soddisfare.¹

La fortuna del Porzio nel '500 è testimoniata dall'opera del faentino Castellani (1528-1586),² che in un'adesione incondizionata alla dottrina di Alessandro di Afrodisia dipende dal Porzio in più di un passaggio; e, per altri versi, dall'opera di Camuzio (1510 ca.-1578),³ autore, nel 1564, di una critica sistematica delle tesi moraliste del *De mente humana* di Porzio. Come scrive Garin, Castellani non mancava di sottolineare nel *De humano intellectu* (1561) di volersi riferire alle tesi del Porzio e di Pomponazzi, e di volerle in qualche modo sviluppare, mentre si rivolgeva con insistente piglio polemico contro i platonici seguaci di Simplicio, i simpliciani di Padova appunto, che non facevano che rinnovare l'averroistica trascendenza dell'intelletto agente nelle sue diverse forme divine e terrene. Non occorre ribadire quanto Castellani sia stato un attento lettore di Porzio e quanto il *De mente humana* abbia inciso sulla composizione del suo *De humano intellectu*.⁴ Nonostante l'immagine di un Porzio, indagatore di cause naturali ed esperto conoscitore dell'animo umano, tra fine Cinquecento e inizio Seicento le dottrine porziane suscitano nella

¹ Cfr. T. D'ARAGONA, *Dialogo... della infinità di amore*, Venetia, Giolito de' Ferrari, 1547, ora in *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di M. Pozzi, Roma-Bari, Laterza, 1980 (1^a ed. 1912). Tullia D'Aragona scriveva queste parole già nel 1547, e quindi con ogni probabilità a quella data il *De fato* del Porzio era già stato composto. Benedetto Varchi (1503-1565), nei primi anni Cinquanta del '500, insegnava a Firenze dottrine vicine a quelle di Averroè; in effetti l'approccio metodologico del Varchi restava del tutto estraneo ai nuovi apporti 'scientifici' di quegli anni e al richiamo all'esperienza sensibile chiaramente presente in Pomponazzi e Porzio. Di T. D'Aragona cfr. anche *Le rime*, a cura di E. Celani, Bologna, 1891; su Porzio cfr. la rima 50: «Porzio gentile, a cui l'alma natura e i sacri studi han posto dentro 'l core virtù», e del Porzio a T. D'Aragona cfr. la rima 67, «Or qual penna d'ingegno m'assecura di poter appressarmi al gran valore di quella che di pregio alto e d'onore ornarmi con sue rime ha tanta cura?».

² IULII CASTELLANI FAVENTINI *De humano intellectu libri tres*, Bononiae, apud Alexandrum Benaccium, 1561. G. Castellani fu anche autore di un breve scritto anti-scettico dal significativo titolo di *Adversus M. Tullii Ciceronis Academicas quaestiones disputatio*, Bononiae, 1558, in cui si ritrovano chiari riferimenti a un altro testo del Porzio, il *De dolore liber*, pubblicato a Firenze presso lo stampatore ducale L. Torrentino. Su Castellani vd. CH. B. SCHMITT, *Giulio Castellani*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXI, Roma, 1978, pp. 624-625; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1966 (1^a ed. 1947), II, pp. 544-548.

³ ANDREAE CAMUTII *De humano intellectu libri quatuor*, Papiæ, apud H. Bartolum, 1564.

⁴ SIMONIS PORTII NEAPOLITANI *De humana mente disputatio*, Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1551; vd. anche il ms. parigino *Simon Portio, De mente humana*, Paris, BNF, ms. Ital. 441, cc. 1^r-112^r, volgarizzamento anonimo attribuito con ogni verosimiglianza a G. B. Gelli; cfr. A. L. DE GAETANO, *Gelli's eclecticism on the question of immortality and the italian version of Porzio's 'De humana mente'*, «Philological Quarterly», XLVII, 1968, pp. 532-546; IDEM, *Two translations attributed to G.B. Gelli: Porzio's 'De mente humana' and Plutarch's 'Apophtegmi'*, «Modern language notes», 83, 1968, pp. 100-106; A. MONTÙ, *La traduzione del 'De mente humana' di Simone Porzio, storia ed esame di un manoscritto inedito*, «Filosofia», XIX, 1968, pp. 187-194.

nostra penisola reazioni contrastanti, e alle citazioni elogiative si affiancano quelle di dura condanna, come nel caso del severo giudizio di Tommaso Campanella.

Il lavoro esegetico compiuto dal Porzio sui testi di Aristotele fu a lungo visto come un limite intrinseco alla sua impostazione filosofica e poi acriticamente esteso all'intera sua produzione. In un opuscolo del 1627, Campanella non aveva esitato ad annoverarlo tra gli espositori di Aristotele che attribuiscono senza esitazioni al maestro la negazione dell'immortalità dell'anima e della provvidenza divina, inducendo in tal modo dubbi sulla giustizia e i valori cristiani e favorendo la malvagità dei principi:

Poi quando [gli ufficiali e i principi malvagi] sentono predicar la giustizia con raffrenamento a boni e presaggio d'eterna pena a malvagi, si ridono, e mezzo vinti da qualche esempio o argomento forte, subito ricorrono ad Aristotele in questo tempo tenuto per mastro dell'Accademie, e perché sanno che Aristotele nega l'immortalità dell'anime umane singolari secondo l'espone Alessandro, Teofrasto, Averroè, Avicenna, Simplicio, Temistio, Simon Porzio, Pomponazio, landuno, S. Gregorio, Origene e S. Ambrosio, e tutti Arabi Greci e Latini fuor che S. Tommaso ed Egidio e altri pochi contraposti a questo scandolo, e però murmurati da Scoto e dal Caitano, non che dai predetti, e dicono infra sé: Se Aristotele, tanto da essi lodato nelle scuole cristiane, nega l'immortalità dell'anime particolari, e la provvidenza divina, e la creazione, facendo il mondo eterno e Dio anima del primo cielo, ignorante di quel che si fa tra noi qua giù, e nega esserci premio o pena dopo morte, dunque è bestialità credere alli predicatori e dottori, i quali non solo con l'onorar e difendere Aristotele, e sovente più che i padri santissimi e dottissimi loro, ma anche con la vita per lo più contradicono a quel che predicano.¹

Fornire una ricostruzione della fortuna di Porzio nella cultura europea fra Cinquecento e Seicento pone immediatamente una serie di difficoltà. A differenza di Bruno e Campanella, nei quali le vicende politico-religiose incisero non meno che le loro dottrine, il nome di Porzio fu presto eclissato dalle discussioni culturali del tempo. Né poté godere, come nel caso di filosofi irregolari, di un'aura di unicità che fece delle loro dottrine un punto di confronto e di discussione ancora nei secoli successivi. Al contrario di un Pomponazzi o di un Cardano, le dottrine di Porzio non furono recuperate da quella cultura secentesca interessata alla critica religiosa e alla messa in crisi dell'aristotelismo e della tradizione scolastica. Se la storiografia europea del XVIII secolo mostra un'attenzione esplicita per pensatori quali Pomponazzi, Cardano, Campanella, Bruno, Telesio, il nome di Porzio risulta trascurato quando non del tutto dimenticato. A tale proposito non va sottovalutata la sua assenza in opere centrali per il secolo dei Lumi quali il *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle o l'*Encyclopédie*.² Una prima considerazione

¹ T. CAMPANELLA, *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*, in G. ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, pp. 159-160.

² P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740 (e successive edizioni); *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, 1751-1780, 35 voll.

critica dei lavori porziani si può dunque registrare soltanto a partire dalla prima metà dell'Ottocento, quando il recupero di un'opera assai rara – il *De conflagratione agri puteolani* (1538) – e la sua traduzione in volgare, cominciano a dar vita a una nuova, feconda stagione di studi storico-filologici, prima ancora che filosofici.

2. LA RINASCITA DEGLI STUDI PORZIANI NELL'OTTOCENTO

Nel 1813, a cura di Andrea Mazzarella, esce a Napoli, nella *Biografia degli uomini illustri del regno di Napoli, onorata de' loro rispettivi ritratti*, un primo profilo bio-bibliografico dedicato a Porzio. Le fonti principali sono Toppi, De Thou e Brucker.¹ Per quanto riguarda il ritratto del Porzio, invece, si tratta di un'incisione di Carlo Biondi, verosimilmente corrispondente alla descrizione che ne dà Luigi Tansillo in uno dei suoi *Capitoli giocosi* dedicati al filosofo: «Ecco che bianco e testa e barba siete, vent'anni innanzi tempo [...]. Io non credo che voi questo crediate/ che in saper d'ogni cosa la cagione/ siete un uomo, il miglior di questa etate»,² versi scritti dal poeta napoletano quando il filosofo contava circa quarantacinque anni.

Nel 1817 Lorenzo Giustiniani pubblica a Napoli il *De conflagratione agri*, con la collazione delle due edizioni, quella napoletana del 1539 e quella fiorentina del 1551. In tempi successivi, vedono la luce i primi contributi di Giuseppe Amenduni: il *Dell'incendio dell'agro puteolano*, traduzione preceduta da una illustrazione critica dello stesso Amenduni, e *Di alcuni particolari della vita letteraria di Simone Porzio, incerti o ignoti finora*.³ In quest'ultimo studio l'Amenduni raccoglie i risultati delle sue ricerche condotte presso l'Archivio di Stato di Napoli, relative quindi ai primi anni di insegnamento del Porzio (1530-1535), e trascrive documenti tratti dalle cedole della tesoreria napoletana, con mandati di pagamento al Porzio in qualità lettore e professore allo Studio di Napoli.

Come spiega lo studioso, scarse e inesatte erano state fino ad allora le notizie sulla vita intellettuale del filosofo napoletano: alcuni avevano asserito fatti non veri, altri avevano taciuto questioni di non poca importanza, e troppe erano ormai

¹ J. A. THUANI *Historiarum sui temporis libri CXXXVIII*, t. I, l. XIII, Londinii, S. Buckley, 1733, p. 459; A. MAZZARELLA, *Simone Porzio*, in *Biografia degli uomini illustri del regno di Napoli, onorata de' loro rispettivi ritratti*, a cura di N. Morelli di Gregorio e P. Panvini, t. XI, Napoli, Nicola Gervasi, 1826 (1^a ed. 1813), pp. 217-222, il ritratto di Porzio è a p. 217, seguito dalla sua biografia a pp. 218-222.

² L. TANSILLO, *Capitoli giocosi e satirici*, a cura di Volpicella, Napoli, Libreria Di Dura, 1870, pp. 117-118.

³ L. GIUSTINIANI (a cura di), *Dell'incendio dell'agro puteolano, epistola di Simone Porzio al viceré Don Pedro di Toledo*, in *I tre rarissimi opuscoli di Simone Porzio, Girolamo Borgia e Marcantonio Delli Falconi, scritti in occasione della celebre eruzione avvenuta a Pozzuoli nell'anno 1538*, Napoli, Marotta, 1817: su Porzio cfr. pp. 5-51; G. AMENDUNI, *Dell'incendio dell'agro puteolano, epistola di Simone Porzio al viceré D. Pedro di Toledo*, Napoli, Tipografia dell'Accademia reale delle scienze, 1878, pp. 1-24; IDEM, *Di alcuni particolari della vita letteraria di Simone Porzio incerti o ignoti finora*, Bologna, Fava e Garagnani, 1878, pp. 1-15; Napoli, Tipografia dell'Accademia reale delle scienze, 1890.

le ambiguità tramandate dalle storie e le biografie inerenti la vita del Porzio. Una storia assai poco credibile voleva Porzio discepolo del Pomponazzi a Padova, ipotesi che lo stesso Amenduni – e contemporaneamente Fiorentino – cercheranno di smentire con un confronto incrociato di date e documenti. L'errore dipendeva dall'aver confuso il 'seguace' con il 'discepolo', e di aver ritenuto Porzio un allievo di Pomponazzi, piuttosto che un semplice continuatore ed estimatore delle sue dottrine:¹ il solo confronto delle date di nascita e di morte dei due filosofi sarebbe bastato invece, secondo Amenduni, a rivelare l'errore.²

Nello stesso giro di anni Fiorentino scriveva: «Per comprendere i granchi a secco che prende il nostro storico [Papadopoli], bisogna sapere che il Pomponazzi stette a Padova sino al 1509, quando cioè il Porzio aveva dodici anni»,³ e ancora: «Bisogna sapere finalmente che in quello scellerato libro *De mente humana*, ci sarà ogni briconata che si vuole, ma né nella prefazione, né nel resto c'è menzione alcuna di queste favole, che inventa il Papadopoli». ⁴ Se il filosofo napoletano avesse udito il Pomponazzi, aggiunge Fiorentino, avrebbe potuto udirlo a Bologna soltanto, dove tenne lezioni di filosofia dal 1511 al 1524. Porzio in effetti non si riferì mai a Pomponazzi come a un suo diretto maestro, né tantomeno si rivolse a lui come a una delle sue fonti più esplicite; piuttosto si dichiarò sempre discepolo di Agostino Nifo. Le sviste arriveranno fino a Windelband, il quale non mancherà di ricordare che, se «l'aristotelico più notevole del Rinascimento [fu] Pietro Pomponazzi», i suoi discepoli furono «Gasparo Contarini, Simone Porta – morto nel 1555 [sic] – e Giulio Cesare Scaligero». ⁵

Più probabile, a quanto afferma Amenduni, sembrerebbe l'ipotesi di un Porzio allievo del Nifo, professore allo studio di Pisa, dove il nostro filosofo era studente e lettore, tra gli anni venti e gli anni trenta del Cinquecento, come chiaramente risulta dalle citazioni tratte dal *De Nipho iudicium* di Gabriel Naudé, dove si legge che «maestro del Porzio fu Agostino Nifo», o anche nella *Dialectica* del Nifo stesso,⁶

¹ Cfr. F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi, studi storici sulla scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Firenze, Le Monnier, 1868, pp. 3-4: «un chiaro scrittore contemporaneo [...] non fa affatto menzione di questa pretesa venuta in Napoli [del Pomponazzi]. Anzi [...] dimostra che il Pomponazzi fino al 1509 abitò in Padova e, perdutavi la moglie, non vi fece più ritorno. Nel 1510 insegnò a Ferrara e dal 1511 [a Bologna dove] morì il 18 maggio del 1525».

² Cfr. G. AMENDUNI, *Di alcuni particolari della vita letteraria di Simone Porzio*, cit., p. 2: «Il Papadopoli, che nel 1688 era professore nel Ginnasio di Pisa [...], va ancora più oltre ed asserisce che il Porzio ebbe un tal maestro proprio in Napoli; e che per seguirlo si recò nel Ginnasio di Padova: "Neapoli natus est (Portius) ubi post humanarum, ut illa tulere tempora, literarum studia, Pomponatium audivit, quem deinde secutus, ad Patavinum Gymnasium venit"», cit. da N.C. PAPADOPOLI, *Historia Gymn. Patav.*, cit., p. 203.

³ F. FIORENTINO, *Simone Porzio, in Studi e Ritratti della Rinascenza*, a cura di L. Fiorentino, Bari, Laterza, 1911, pp. 81-153; dalla «Nuova Antologia» del febbraio 1879, pp. 464-487 e del marzo 1879, pp. 68-96, cfr. in part. p. 87.

⁴ Ivi, p. 131.

⁵ W. WINDELBAND, *Storia della filosofia*, vol II, cap. I: *Il periodo umanistico*, versione italiana di C. Dentice D'Accadia riveduta sulla 8ª edizione tedesca del 1919, Firenze, Sandron, 1986, p. 13.

⁶ Cfr. G. AMENDUNI, *Di alcuni particolari della vita letteraria di Simone Porzio*, cit., p. 8, dove si ricorda come Porzio si riferisca al Nifo con l'appellativo di 'Suessanus praeceptor meus' e

e nelle pagine della *Quaestio num detur sensus agens* del Porzio, dove il filosofo napoletano non si rivolge al Sessano con la generica espressione di *magister*,¹ secondo quanto ha opportunamente sottolineato Fiorentino, ma con quella più specifica di «Suessanus praeceptor meus», che egli non esita a confutare con reverenza: «reverenter arguo: positio ista, cum veneratione est falsa».²

Insieme, poi, agli errori delle storie generali del Papadopoli e del Toppi, Amenduni sottolinea le numerose lacune storiografiche che si sono tramandate a partire dagli studi napoletani del XVII e XVIII secolo. Il bersaglio polemico è rappresentato da una fitta schiera di storici e letterati che tra Sei e Settecento si sono occupati di storie e bibliografie del regno di Napoli: studiosi napoletani come Niccolò Toppi, Giangiuseppe Origlia e Giovanni Tafuri che hanno trascurato tutta la prima fase della vita intellettuale del Porzio, risalente, appunto, agli anni che lo vedono professore allo studio di Napoli, e al tempo stesso medico e filosofo alla corte vicereale del Toledo.³

Nella prima metà dell'Ottocento autori come Lorenzo Giustiniani e Agostino Gervasio ripropongono le notizie sulla vita intellettuale del Porzio, saltando a piè pari tutto ciò che poteva riguardare la formazione filosofica e le vicende biografiche della fase napoletana giovanile, compresa tra il 1525-1545, e quella più matura, tra il 1552 e il 1554.

Gran parte delle ricerche dell'Amenduni confluiranno, grazie a Camillo Minieri Riccio, autore delle *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli* (1844),

il Nifo chiude il suo dialogo «profondendo lodi al Porzio come a giovane di acuto ingegno e molto promettente». Cfr. inoltre GABRIELIS NAUDAEI *De Augustino Nipho iudicium*, cit., f. 8; AUGUSTINI NIPHI *De medicis philosophis Suessani Dialectica*, Venetiis, impressa per Alexandrum Bindonis, 1521, pp. 155-156. Tra gli studi più recenti su Nifo, ci si limita a rimandare a E. P. MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Burlington, Aldershot, Ashgate Variorum, 2000; E. DE BELLIS, *Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. Aspetti storiografici e metodologici*, Galatina (Lecce), Congedo, 2003 e, dello stesso autore, la preziosa *Bibliografia di Agostino Nifo*, Firenze, Olschki, 2005.

¹ S. PORZIO, *Quaestio num detur sensus agens*, in *Opuscula excellentissimi Simonis Portii Neapolitani cum Jacobi Antonii Martae philosophi neapolitani Apologia de immortalitate animae adversus opusculum de mente humana*, Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1578, cc. 37r-42v, in part. c. 38r. Una descrizione bibliografica degli opuscoli di Porzio in P. MANZI, *La tipografia napoletana nel '500. Annali di Orazio Salviani (1566-1594)*, Firenze, Olschki, 1974, pp. 64-65, nota 45. Gli *Opuscula* di Porzio seguono l'*Apologia* di Giacomo Antonio Marta (cc. 1r-26v) e occupano la seconda parte del volume alle carte 31v-56v.

² Cfr. S. PORZIO, *Quaestio num detur sensus agens*, cit., p. 38. Per Fiorentino, infatti, Porzio assiste alle lezioni del Nifo a Pisa, dove quest'ultimo è ordinario di fisica dal 1492 al 1495, e dove lo stesso Porzio, terminati gli studi, è nominato *lector* di logica e fisica.

³ Tra gli storici del regno di Napoli ai quali Amenduni fa riferimento, cfr. N. TOPPI, *Biblioteca napoletana*, con le addizioni di L. Nicodemo, Napoli, A. Bulifon, 1678, p. 285 (rist. anast. Bologna, Forni, 1971); G. B. TAFURI, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli, G. Severini, 1752, t. III, p. 32; G. G. ORIGLIA PAOLINO, *Istoria dello studio di Napoli*, 2 voll., Napoli, G. Di Simone, 1753-1754, I, pp. 34-35 (rist. anast. Bologna, Forni, 1973). G. Amenduni fa poi riferimento a L. GIUSTINIANI, *I tre rarissimi opuscoli*, cit., e a *L'istoria d'Italia nell'anno 1547 e la descrizione del regno di Napoli di Camillo Porzio...*, colle memorie intorno la vita del Porzio scritte da Agostino Gervasio, Napoli, Tramater, 1839; su Porzio, cfr. p. 2.

nel fondamentale studio di Francesco Fiorentino, che aveva ricevuto da Francesco De Santis copia di lettere inedite di Porzio e da Felice Tocco gran parte dei documenti porziani conservati presso l'Archivio mediceo di Firenze.

Verso la fine del XIX secolo vedono per la prima volta la luce, su «Nuova Antologia» (1879), i contributi di Fiorentino, che, rifiuti, saranno inclusi nel volume postumo *Studi e ritratti della Rinascenza*. La ricostruzione storico-filosofica che Fiorentino fa del Porzio risulta bene espressa nelle pagine che aprono il saggio:

La vita di Simone Porzio è poco nota [...] per una fortuna particolare ch'è toccata ai nostri filosofi, de' quali non si sono occupati né gli storici della letteratura, né quelli della filosofia: non i primi perché li han creduti estranei al loro tema, non i secondi, perché studiandone al più le dottrine, hanno trascurato le notizie della loro vita. L'Italia ha mancato e chissà per quanto tempo mancherà ancora, di una storia della filosofia, elaborata con tale pienezza, che accanto all'esposizione critica delle opere dia esatte informazioni della vita dei filosofi, de' tempi in cui vissero, dell'ambiente esterno in cui dovettero meditare.¹

Da ciò deriva che, mentre si conosce ogni dettaglio della vita dei letterati, «s'ignora poi, come nel caso nostro, la più parte della vita di un uomo come Simone Porzio».²

Il profilo biografico delineato dal Fiorentino mostra anzitutto un Porzio non solo filologo, ma medico e filosofo della natura, ottimo conoscitore dell'animo umano, curioso indagatore delle sue passioni – conteso tra corte medicea e regno di Napoli, tra Cosimo I, Paolo III e don Pedro de Toledo. Lo studioso calabrese ricostruisce per la prima volta i rapporti di Porzio con l'ambiente culturale mediceo, l'ampio carteggio che vede come suoi principali interlocutori Cosimo I, Eleonora de Toledo e Paolo Giovio, vale a dire tutto quell'ambiente di rinascita culturale che riguarderà in particolare lo Studio di Pisa, ma più in generale Firenze e la sua corte.³

Seguono brevi osservazioni sul profilo intellettuale del Porzio che, come scrive Fiorentino, se studia di commentare Aristotele con Aristotele stesso (*melius est Aristotelem per Aristotelem exponere*), tra i commentatori preferisce i greci, e grazie alla sua conoscenza del greco confronta le traduzioni latine con il testo originale: «raddrizza le false interpretazioni, disdegna gli storcimenti cavillosi e se la prende con quel formalismo logico che era invalso specialmente per colpa della scuola di Parigi».⁴ In tal modo anche quella ortodossia aristotelica che agli occhi della storiografia poteva apparire come l'elemento penalizzante e il limite stesso dell'opera del Porzio veniva finalmente considerata come l'aspetto per cui opere come il *De coloribus oculorum*, il *Tractatus de piscibus*, il *De mente humana* o il *De principiis*,

¹ F. FIORENTINO, *Simone Porzio*, in *Studi e Ritratti della Rinascenza*, cit., p. 83.

² *Ibidem*.

³ Sul carteggio relativo al Porzio si veda oggi l'Archivio di Stato di Firenze, il *Carteggio universale di Cosimo I de' Medici. Mediceo del Principato*. Inventario I-XIII, Firenze, Regione Toscana, 1982-2004, in part. su Porzio cfr. voll. IV-VII (1549-1554).

⁴ Cfr. F. FIORENTINO, *Simone Porzio*, in *Studi e Ritratti della Rinascenza*, cit., p. 119.

hanno dato vita a un impulso nuovo che ha contribuito allo sviluppo interno dello stesso naturalismo aristotelico.

Ferma restando la validità delle osservazioni testuali di Fiorentino, l'ordine cronologico delle opere, e altre indicazioni bibliografiche, verranno in seguito aggiornate da nuove e più complete acquisizioni. Il capitolo dedicato a Porzio ha sicuramente il merito di operare un primo bilancio critico dell'autore; se poi si tengono presenti le numerose lacune e inesattezze storiche circolanti prima di allora, esso si presenta come un primo intervento volto sia a ricostruire in maniera equilibrata e obiettiva la filosofia porziana, sia a difendere il filosofo dalle sviste più ricorrenti. Fiorentino non intende tanto offrire una compiuta ricostruzione della storia del pensiero del maestro napoletano, quanto riportare la riflessione filosofica all'interno di un contesto culturale e di talune soluzioni – l'indirizzo naturalistico, ad esempio – che meglio corrispondono all'orientamento dell'autore. In esso si dà, ad esempio, notizia certa e documentata – con trascrizione, tra le altre, di tre lettere indirizzate dal Porzio a Cosimo I – di un inedito *Catalogo dei pesci* e del modo in cui Ulisse Aldrovandi entrò in possesso di una copia del ms. porziano, per il tramite di Gian Vincenzo Pinelli, Luca Ghini o Bartolomeo Maranta.¹ Del resto degli interessi ittologici del Porzio avevano già parlato Della Porta, De Thou e, successivamente, Mazzarella.

È poi ancora presente oggi l'eco di quell'aneddoto raccontato dal Fiorentino che ormai accompagna la storia del Porzio e che lo stesso Cassirer nella sua *Storia della filosofia* ricorda come unico accenno riferito al filosofo – quasi per connotarlo –, quando gli allievi a Pisa gli gridavano «parlaci dell'anima!».² Ma questa espressione, come avevano ben capito Fiorentino e Saitta, significava proprio il contrario. Porzio non aveva in realtà nessuna intenzione di parlare di astrazioni concettuali, ciò che supera l'umana conoscenza; preferiva di gran lunga spiegare la *Physica*, i *Meteorologica* e il *De partibus animalium* di Aristotele.

3. PORZIO NELLA CULTURA FILOSOFICA DEL XX E DEL XXI SECOLO

Le opere di Porzio hanno goduto di una fortuna crescente nella critica contemporanea. Dopo la stagnazione tra Sei e Settecento, secoli segnati da un evidente pregiudizio nei confronti dell'aristotelismo più ortodosso e dalla tendenza a emarginare aspetti centrali della cultura rinascimentale, a partire dalla fine dell'Ottocento, e soprattutto dai primi anni del Novecento, il recupero di manoscritti e opere a stampa ha posto con rinnovata urgenza la questione bio-bibliografica e documentaria relativa a Porzio.

¹ SIMONIS PORTIJ *Tractatus de piscibus*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Fondo Pinelli, ms. Ambr. Q 122 sup., cc. 17r-24v; cfr. E. ZAVATTARI, *Il 'Tractatus de piscibus' di Simone Porzio*, «Archivio di storia della scienza», v, 1924, pp. 228-242; D. CASTELLI, *Tra ricerca empirica e osservazione scientifica: gli studi ittologici di Simone Porzio*, «Archives internationales d'histoire des sciences», LVII, n. 158, 2007, pp. 105-123.

² E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, Torino, Einaudi, 1978, t. I, l. I, cap. II: *La riforma della psicologia aristotelica*, p. 124.

Nel 1924, Edoardo Zavattari dà notizia del felice rinvenimento, grazie alle indicazioni di Giovanni Battista De Toni, del *Tractatus de piscibus* del Porzio e fornisce una dettagliata descrizione del ms. Q. 122 sup. della Biblioteca Ambrosiana di Milano.¹ Insieme con la trascrizione delle lettere del Porzio e del Pinelli, già riportate dal Fiorentino, l'autore si sofferma su una dettagliata descrizione dei luoghi porziani di maggiore interesse storico-critico e ittologico:

Simone Porzio, zoologo, investigatore della fauna marina tirrenica è [...] del tutto ignorato dagli storici delle scienze biologiche, per i quali sono passati completamente inosservati i cenni che a questa particolare attività ricercatrice del filosofo napoletano dedicarono anticamente e molto sommariamente il Tuano [il De Thou], e più di recente e con qualche maggiore ampiezza il Fiorentino. [...] Come contenuto e struttura le note del Porzio [il *Tractatus de piscibus*] non differiscono di molto dall'abituale forma usata da tutti gli autori del Cinquecento e del primo Seicento che si sono occupati di storia naturale in genere e di ittologia in specie, e si avvicinano quindi agli scritti di Rondelet, Salviani, Belon, Aldrovandi e tant'altri.²

È interessante poi notare come nel 1947, Garin accosti Porzio a temi e autori dell'aristotelismo padovano come risulta dal capitolo «L'aristotelismo da Pomponazzi a Cremonini» della sua *Storia della filosofia*, e non ai più noti naturalisti rinascimentali, trattati nel capitolo III, «Fra scienza e filosofia», quali Fracastoro, Cardano, Della Porta o Cesalpino. Per valutare la novità di approccio storiografico di Garin, è sufficiente ricordare la definizione che egli dà della filosofia di questo autore. La soluzione filosofica di Porzio, secondo quanto afferma lo studioso, non può che trovarsi in una «posizione naturalistica senza compromessi, capace di intersecare al massimo forma e materia, atto e potenza. L'intelletto umano o intelletto possibile, lungi dall'essere qualcosa di estrinseco alla natura è opera di natura (*mentem ipsam opus esse naturae fatendum est*)». In effetti, sia Fiorentino che Garin, avevano messo bene in luce il centrale orientamento naturalistico del Porzio, non disgiunto da «quegli aperti interessi scientifici» che Garin non mancava di sottolineare, in un opportuno confronto col Pomponazzi, dal quale lo differenziavano «un maggior garbo nel servirsi dei testi greci, un'acuta sottigliezza d'interprete, nonché aperti ed evidenti interessi scientifici».³ Pomponazzi, come è stato in seguito opportunamente sottolineato da Stefano Perfetti, non lavorava sul *De partibus animalium* animato da un genuino interesse zoologico-osservativo, come invece farà Porzio, quanto piuttosto dal desiderio di verificare unicamente sui testi i principi generali della filosofia naturale di Aristotele.⁴ In un suo contributo, già Garin non aveva mancato di sottolineare l'importante apporto che un nuovo approccio storiografico, più duttile e sfumato, avrebbe offerto allo studio del pensiero scientifico del nostro Cinquecento.⁵

¹ Cfr. E. ZAVATTARI, *Il "Tractatus de piscibus" di Simone Porzio*, cit., in part. pp. 228, 229, 234.

² Ivi, p. 234.

³ Cfr. E. GARIN, *L'aristotelismo da Pomponazzi a Cremonini*, in *Storia della filosofia italiana*, cit., II, pp. 499-580, in part. su Porzio, pp. 541-544.

⁴ Cfr. S. PERFETTI, *Simone Porzio*, in *Aristotle's zoology and its Renaissance Commentators (1521-1601)*, Leuven, University Press, 2000, cap. II, pp. 127-136, in part. p. XVIII.

⁵ E. GARIN, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in *Umanisti, artisti, scienziati*, Roma, Edi-

Meritano poi un'attenzione speciale le importanti pagine che Saitta dedica al filosofo napoletano nel 1949, rifuse nel secondo volume de *Il pensiero italiano dell'Umanesimo e del Rinascimento*.¹ A chi avesse letto prima il suo articolo, ciò che salta subito agli occhi è la scelta dell'autore di inserire il discorso su Porzio nel capitolo v, «La centralità del problema dell'anima negli aristotelici contemporanei e posteriori a Pietro Pomponazzi», dedicato dunque all'immortalità dell'anima nei seguaci di Pomponazzi, e non nel capitolo III, «La nuova scienza della Natura in Italia dopo Leonardo o le origini della scienza moderna», nel quale ci si poteva aspettare di trovarlo, e dove appaiono figure centrali del naturalismo rinascimentale da Fracastoro a Cesalpino. Eppure, ciò che emerge con più forza dalle pagine del Saitta è proprio quella componente naturalistica di cui parlava Garin. Tuttavia, se Garin aveva dedicato non più di quattro pagine al Porzio, seppure con importanti rilievi critici, Saitta gli dedicherà quasi trenta pagine, soffermandosi con un'attenta analisi sulle opere maggiori, quali l'*An homo*, il *De mente humana*, il *De rerum naturalium principiiis*.

Quasi quindici anni più tardi, Tullio Gregory, nel capitolo dedicato all'aristotelismo della *Grande Antologia filosofica* del 1964, traduce pagine centrali del *De rerum naturalium principiiis* e in particolare i capitoli 10 e 18, dedicati rispettivamente al tema della conoscenza della cause naturali, al fato e alle congiunzioni astrali, all'anima mortale e ai sensi. Per meglio comprendere la posizione naturalistica del Porzio, risulta ancora oggi assai utile la traduzione di Gregory di alcuni passi significativi del *De principiiis*.²

Più di recente si è assistito a una ripresa degli studi su Porzio nella direzione di un confronto esplicito con l'opera pomponazziana, e questo grazie soprattutto al contributo di Danilo Facca e a un fondamentale studio di Cesare Vasoli.³ Ne è emersa un'immagine del Porzio quale erudito e filosofo impegnato in un'operazione di 'riforma' filosofica e religiosa che lo vedono collegarsi al Gelli nella politica culturale di Cosimo I e ai nuovi orientamenti riformati rappresentati dalle sette degli spirituali e dei valdesiani.

Nello studio di Facca l'antiavverroismo di Simone Porzio è analizzato all'interno del dibattito rinascimentale legato ai temi dell'immortalità dell'anima, dei sensi e della ragione. Secondo l'autore, il pensiero porziano si sviluppa nella direzione

tori Riuniti, 1989, pp. 205 sgg. Su questi temi cfr. anche CH. B. SCHMITT, *I problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

¹ Cfr. G. SAITTA, *L'aristotelico Simone Porzio*, «Giornale critico della filosofia italiana», xxviii, 1949, pp. 279-306, poi in IDEM, *La centralità del problema dell'anima negli aristotelici contemporanei e posteriori a Pietro Pomponazzi*, in *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. II: *Il Rinascimento*, Bologna, Zuffi, 1949-1950; 2^a ed. Firenze, Sansoni, 1961, cap. v, pp. 355-386.

² T. GREGORY, *Aristotelismo*, in *Grande Antologia Filosofica*, VI, Milano, Marzorati, 1964, pp. 608-837; in part. *Simone Porzio*, cap. IX, pp. 811-826.

³ D. FACCA, *'Humana mens corruptibilis': l'antiavverroismo di Simone Porzio*, in D. FACCA, G. ZANIER, *Filosofia, filologia, biologia: itinerari dell'aristotelismo cinquecentesco*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1992. C. VASOLI, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés: Note su Simone Porzio*, «Rivista di storia della filosofia», LVI, n. 4, 2001, pp. 561-607.

di un percorso filosofico-filologico che dal *De immortalitate animae* (1516) di Pomponazzi giunge al *De mente humana* di Porzio, di cui si utilizza l'edizione latina del 1551, e non il volgarizzamento anonimo attribuito al Gelli.¹ Analisi che, se da un lato è tesa a individuare i «loca Aristotelis pro mortalitate animi», in Pomponazzi e in Porzio, dall'altro è impegnata a mettere in luce i rapporti di Porzio con l'alesandrismo del primo Cinquecento. In particolare l'attenzione si concentra sul valore e il posto che occupa l'intelletto nelle pagine del *De mente humana*, secondo i seguenti argomenti porziani: 1. l'intelletto umano non è una sostanza separata; 2. l'intelletto agente non è parte dell'anima; 3. l'intelletto umano non è eterno.²

A partire dagli anni novanta del Novecento si è assistito, poi, ad una ripresa di studi porziani a cominciare dall'analisi di testi inediti o poco conosciuti. Dalla primissima trascrizione del *Dell'amore* per opera di Paolo Benvenuti³ alle rilevanti osservazioni critiche di Vasoli, apparse nel suo contributo *Tra Salerno, Napoli e Firenze: il 'Dell'amore' di Simone Porzio*.⁴

In tempi più recenti Stefano Perfetti, nell'ambito di un più ampio discorso sulla zoologia aristotelica del Rinascimento, dedica un capitolo del suo volume, *Aristotle's zoology*, all'analisi delle ventiquattro lezioni di Porzio ritrovate nel ms. P 197 sup. della Biblioteca Ambrosiana di Milano.⁵ Come Perfetti ha messo bene in evidenza, i libri di Aristotele sugli animali – l'*Historia animalium*, il *De partibus animalium* e il *De generatione animalium* – ricevono una nuova, crescente attenzione nel corso del Cinquecento da parte dei più noti aristotelici del tempo.⁶ Attraverso

¹ Cfr. SIMONE PORZIO, *De mente humana*, ms. ital. cit.

² D. FACCA, G. ZANIER, *Filosofia, filologia, biologia*, cit., p. 8. Cenni all'aristotelismo di Porzio anche in N. BADALONI, *L'aristotelismo del Cinquecento: Pomponazzi*, cap. VII, in *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, vol. VII: *La filosofia moderna dal Quattrocento al Seicento*, Milano, Vallardi, 1976, in part. su Porzio cfr. § IV: *La scuola del Pomponazzi*, pp. 202-205; H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, nouv. éd., Paris, Vrin, 1957, pp. 206, 232 et passim; B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958, su Porzio pp. 372, 424, 429, 448; J. H. RANDALL, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova, Antenore, 1961, p. 291; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI, 1963, pp. 354-357.

³ P. BENVENUTI, *Simone Porzio e il 'Trattato d'amore' di un aristotelico*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», IX, 1993, pp. 33-61; il testo è trascritto dal ms. Ashburn. 674, cc. 67r-90r della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze.

⁴ C. VASOLI, *Tra Salerno, Napoli e Firenze: il 'Dell'amore' di Simone Porzio*, in *Filosofia e storia della cultura*. Studi in onore di Fulvio Tessitore, a cura di G. Cacciato, M. Martirano, E. Massimilla, I, Napoli, Morano, 1997, pp. 663-675. Sul *Dell'amore* del Porzio si veda anche la versione giovanile conservata a Napoli, BN, Fondo Brancacciano, ms. Branc. v. D. 17, cc. 1r-27r, ampliato di due ulteriori capitoli: *Della pefettione degli occhi*, cc. 27r-40r e *Della pefettione della mano*, cc. 40r-42r. Il ms. è seguito da una lezione del Porzio poco nota o del tutto sconosciuta intitolata *Dubbi circa gli effetti d'amore sopra le parole del Petrarca in quel sonetto 'quando giunge per gli occhi al cor profondo'*, cc. 43r-50r.

⁵ Su questo punto cfr. S. PERFETTI, *Aristotle's zoology*, cit., pp. 127-136; vd. anche CH. H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries II, Renaissance Authors*, Florence, Olschki, 1988 e IDEM, *Latin Aristotle Commentaries. Portius (Porzio, Porta) Simon*, «Renaissance Quarterly», 1980, 33, pp. 667-670.

⁶ Cfr. S. PERFETTI, *Aristotle's zoology*, cit., p. VI, nota 1.

l'analisi di testi inediti e rari, lo studioso ricostruisce la tradizione dei commenti aristotelici in un percorso storico-filologico che va dalle lezioni sul *De partibus animalium* di Pomponazzi (tenute a Bologna tra il 1521 e il 1523) ai commenti sul *De historia animalium* di Guarinoni, pubblicata a Francoforte nel 1601. Egli spiega le ragioni del rinnovato interesse per i testi di zoologia aristotelica nella prima metà del Cinquecento, considerando le diverse tecniche esegetiche impiegate allora, e si sofferma sui motivi per cui i commentatori sono spinti a cambiare il loro uso della zoologia aristotelica nel corso della seconda metà del XVI secolo.

Una trasformazione che arriverà alla totale estinzione dell'esegesi attraverso la forma del commento e delle trascrizioni. Le importanti pagine che Perfetti dedica a Simone Porzio e alle sue ventiquattro lezioni sul primo libro del *De partibus animalium* si trovano nella seconda parte del volume, intitolata «New exegetic tradition», nella quale figurano anche i nomi di Francesco Vimercato e Giulio Cesare Scaligero.¹

In anni più vicini a noi gli studi sulla figura e sul pensiero di Simone Porzio si sono venuti ampliando grazie a nuovi contributi e originali approfondimenti critici che hanno riportato la dottrina di questo pensatore al suo più intrinseco spessore teorico.² Gli studi più recenti dedicati al filosofo napoletano, come quelli di Vasoli³ e di Eva Del Soldato,⁴ sottolineano le complesse relazioni tra Porzio e l'ambiente intellettuale napoletano e fiorentino.

In particolare poi Vasoli, e altri, come Vittoria Perrone Compagni,⁵ hanno messo bene in evidenza aspetti trascurati o poco conosciuti, quali le relazioni ete-

¹ Alcuni dei mss. presi in considerazione recano utili indicazioni, geografiche e cronologiche, che ci permettono di collocarli tra il 1541 e il 1543, proprio nel periodo in cui Porzio fu lettore allo Studio di Napoli: si veda su ciò S. PERFETTI, *Aristotle's zoology*, cit., p. 127, nota 3. Sul primo e sul secondo libro del *De partibus animalium* si era soffermato anche P. Pomponazzi nell'*Expositio super primo et secundo 'De partibus animalium'*, edita di recente sempre a cura di S. Perfetti, Firenze, Olschki, 2004.

² Tra le edizioni più recenti, si segnalano, oltre al ricordato *Dell'amore* a cura di P. Benvenuti, le seguenti: *Trattato de' colori de' gl'occhi*, volgarizzamento di G.B. Gelli, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1551, rist. anast., Roma, Sintesi informazione, 1990; *An homo bonus vel malus volens fiat*, rist. anast. con il volgarizzamento di G. B. Gelli, a cura di E. Del Soldato, Roma, INSR, 2005.

³ C. VASOLI, *La cultura filosofica tra Porzio e Telesio*, in *Storia e civiltà della Campania*, vol. 1: *Il Rinascimento e l'età barocca*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Napoli, Electa, 1994, pp. 441-454; *Tra Salerno, Napoli e Firenze: il 'Dell'amore' di Simone Porzio*, cit.; *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan De Valdés: Note su Simone Porzio*, cit.; *Simone Porzio e l'aristotelismo napoletano*, in *Napoli, viceregno spagnolo. Una capitale della cultura all'origine dell'Europa moderna (secc. XVI-XVII)*, eds. M. Bosse, A. Stoll, Kassel-Napoli, 2001 («Estudios de literatura 57-58»), pp. 125-152.

⁴ E. DEL SOLDATO, *Accademici, aristotelici ed eretici. Simone Porzio e Giovan Battista Gelli*, introduzione a SIMONE PORZIO, *An homo bonus vel malus volens fiat*, rist. anast. con il volgarizzamento di G.B. Gelli, cit.

⁵ V. PERRONE COMPAGNI, *Cose di filosofia si possono dire in volgare. Il programma culturale di Giambattista Gelli*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del Convegno internazionale (Mantova 18-20 ottobre 2001), a cura di A. Calzona, F. P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, Firenze, Olschki, 2003, pp. 301-337.

rodosse di Porzio con l'ambiente eretico-riformato, con Juan de Valdés e quei fermenti valdesiani che agitarono Firenze negli anni Cinquanta del Cinquecento. Ricollegnandosi agli importanti studi di Michel Plaisance sull'Accademia fiorentina e la politica culturale di Cosimo I, e di Massimo Firpo sull'ambiguo rapporto tra eresia, politica e cultura nella Firenze della prima metà del secolo, Vasoli scrive:

Credo che queste considerazioni siano più che sufficienti per intendere la piena consonanza tra l'atteggiamento religioso del Porzio e quello del suo volgarizzatore, manifestato in altre opere e posto in piena luce dalle opere del Simoncelli e del Firpo. Se, poi, si ricorda l'ambiente napoletano da cui proveniva il filosofo, e la notevole diffusione fiorentina dei temi valdesiani, appare ancora più comprensibile la sua rapida fortuna editoriale. Verrebbe, anzi, da chiedersi se questo scritto [il *Modo di orare christianamente*, 1551] non sia il risultato di una stretta collaborazione tra i due autori [Porzio-Gelli] così diversi per formazione, mentalità e predilezioni intellettuali, ma forse resi vicini dalle esperienze religiose. Oppure, se si tratti di un'abilissima operazione 'nicodemistica' che, mentre rivendicava la pura fede del cristiano Porzio contro le minacce dei preti riformati, di fatto poneva in circolazione dottrine che, in quegli anni erano già considerate con crescente sospetto.¹

La ricostruzione di Vasoli tende a rilevare in Porzio una continuità originale tra aristotelismo e critica religiosa, in una prospettiva filosofica che rivela connotazioni critiche, quando non eterodosse, e che risultano legate allo specifico binomio istituito da Porzio tra razionalismo e naturalismo.

Gli studi sempre più accurati sulla tradizione aristotelica cinquecentesca, e l'apporto di assoluto rilievo che vi hanno dato l'indagine filologica e i nuovi giudizi critici, hanno portato a riconsiderare con un nuovo approccio storiografico le opere del filosofo. Nel contributo dedicato a Gelli, Vittoria Perrone Compagni insiste a sua volta su un'interpretazione articolata del sodalizio Porzio-Gelli.² Come Vasoli aveva indicato, Porzio con le sue opere, quasi tutte pubblicate a Firenze tra il 1550 e il 1551, partecipa al programma politico e culturale di riforma di Cosimo I, e ne sottolinea la vicinanza ai maggiori rappresentanti dell'evangelismo fiorentino. Sul rapporto Porzio-Gelli, poi, anche Eva Del Soldato nell'Introduzione alla ristampa anastatica dell'*An homo*, con espliciti riferimenti ai tratti ereticali di questo rapporto, alle simpatie valdesiane, a legami sia con gli aristotelici che con gli accademici fiorentini. È, dunque, quel

complesso di matrice evangelica il nodo che riunisce il programma linguistico di Gelli e la solida filosofia aristotelica di Porzio, personaggi dalle formazioni diverse eppure

¹ C. VASOLI, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan De Valdés*, cit., p. 601. Lo studioso ricorda poi, pp. 579-580, come molti dei testi contenuti nei codici di biblioteche italiane e straniere (l'Ambrosiana di Milano, la Bodleian Library di Oxford, o la Yale University Library di New Haven) non siano stati ancora compiutamente studiati, né datati in modo conveniente. Cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo in San Lorenzo. Eresia politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997, in part. pp. 155-290.

² V. PERRONE COMPAGNI, *Cose di filosofia si possono dire in volgare*, cit.

conciabili in questa particolare collaborazione, che si veste di motivi speculativi e di proclami accademici per parlare anche di eresia.¹

Infine, il recentissimo volume di Rita Ramberti *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi* riunisce insieme ai suoi lavori pomponazziani anche alcune considerazioni relative a Fracastoro e Porzio,² le cui posizioni vengono così accostate a quelle di Pomponazzi sul terreno comune della ricerca naturalistica, alla difesa del libero arbitrio capace di realizzare una felicità 'mondana', fondata sull'esercizio di una virtù che ha in sé il suo premio e la sua fortuna.

Ferma restando l'importanza di queste nuove ricerche, rimane forse ancora in parte sottovalutata la ricchezza dei rapporti scientifici e naturalistici che il Porzio intrattenne con pensatori più ufficiali e accademici, dal Nifo al Giovio, e con studiosi legati all'indagine filosofica e all'osservazione diretta della natura. Ed è in questa direzione, indicativa del più generale impianto naturalistico del Porzio, che alcuni recenti lavori sono venuti a indirizzarsi. Lo studio di scritti porziani apparentemente minori come quello dedicato all'eruzione puteolana del 1538³ o allo studio dei pesci, nonché il reperimento di un testo inedito e finora non noto come il *De' sensi* (1542 ca.) permettono nel loro insieme di ricostruire un itinerario naturalistico del Porzio che costituisce la sua cifra filosofica specifica nella cultura rinascimentale della metà del XVI secolo.⁴

¹ E. DEL SOLDATO, *Accademici, aristotelici ed eretici*, cit., p. XIII.

² R. RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del 'De Fato': Spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2007.

³ *De confagratione Puteolani Agri causae & significationes Simonem Portium*, s.l. s.n. s.d. (ma Napoli, J. Sultzbach, 1538), 4 cc. n.n. e *De conflagratione Agri Puteolani Simonis Portii*, s.l. s.n. s.d. (ma Napoli, J. Sultzbach, 1539), 5 cc. n.n.; cfr. D. CASTELLI, *Simone Porzio. L'Epistola' sul Monte Nuovo e l'inedito volgarizzamento di Stefano Breventano*, «Archivio storico per le province napoletane», in corso di pubblicazione.

⁴ *De' sensi. Trattato del Porzio*, Napoli, BN, Fondo Brancacciano, ms. Branc. v.D. 13, cc. 101r-107r; *Del sentire*, autografo, ms. Branc. v. D. 17, cc. 165r-174r; cfr. D. CASTELLI, *Il 'De'sensi' e il 'Del sentire' di Simone Porzio. Due mss. ritrovati*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2008, in corso di pubblicazione.

ONE, NO ONE, AND ONE HUNDRED THOUSAND.
LUCIAN AND HIS SHIFTING IDENTITIES IN RENAISSANCE CULTURE

GUIDO GIGLIONI

THIS collection of essays edited by Christopher Ligota and Letizia Panizza gathers the proceedings of a conference on Lucian's fortuna held at the Warburg Institute in December 1995.¹ As one may guess from the title, the return of Lucian that is at the heart of the volume is not limited to the Renaissance, but extends to later historical periods. Not only did Lucian come back to life in the fifteenth century (*redivivus*); he kept being brought back to life and, indeed, he is still alive and well (*vivus*), as is attested by the recent wealth of secondary literature.

Beginning in the fifteenth century, through manuscripts imported from Constantinople by Guarino of Verona and Giovanni Aurispa, Latin translations of Lucian started trickling into various sections of European culture. Italian humanism, which David Marsh has very appropriately called «the Third Sophistic», provided a congenial environment for the reception of Lucian's work.² Renaissance writers found more than one use for his dialogues: philosophical, dramatic, satirical, pedagogical, moral, even pious ones. In an educational context such as that provided by the humanistic movement, in which the languages of antiquity were taught as spoken languages, Lucian's model of Attic prose, pure and yet conversational, rich in idioms and proverbs, was immediately seized as an extremely rewarding teaching opportunity. It does not come as too much of a surprise, then, that the first Latin translations of Lucian (*Charon* and *Timon*) originated as exercises from students of Manuel Chrysoloras' public seminar in Florence. Classrooms and Greek grammars aside, Lucian's name was soon associated with a number of popular genres within Renaissance literature, such as the mock encomium, the imaginary travel, the satirical dialogue, the dramatisation of philosophical arguments, ecphrases with allegorical purposes, mythical prosopopoeias and fictional correspondence. Finally, Lucian's dialogues could also work as a repository of topics that had particular appeal on Renaissance taste: the transience of worldly cares, the world as a stage for the feats of human folly, the appreciation of common sense and a playful characterisation of the most prosaic aspects of ordinary life. This narrative function of Lucian's work could also be applied

¹ *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, ed. by C. Ligota and L. Panizza, London and Turin, The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, 2007.

² D. MARSH, *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998, p. 3.

to the field of visual art, as is well illustrated by Jean Michel Massing's essay in the volume. Lucian could satisfy a number of cultural needs characteristic of the time, such as the passion for reconstructing works of art, the demand for moral *exempla* suitable for emblematic depictions and an ever increasing interest in book illustrations.

Testimony to this wide range of uses is the variety of opinions that Lucian's work elicited among Renaissance writers of all sorts, spanning from the playful to the serious. The following are a few examples of critical responses to Lucian's dialogues. Erasmus characterised him as an «adamantine persecutor of all superstitions».¹ Willibald Pirckheimer, writing to Ulrich Varnbühler, called him a remorseless mocker and censor of human mores («vitae humanae censor seu mavis irrisor acerrimus»)² Pietro Pomponazzi referred to Lucian when he described the special predicament of the philosopher, who whilst consumed «with unremitting anxiety and thoughts», becomes «the victim of inquisitors», «the laughing-stock of the populace» and «material for comedy», as happens to all philosophers, Pomponazzi added, when confronted by Lucian.³ In his introduction to the 1538 Latin translation of Lucian, Jacob Micyllus (Mölzer) presented the author as *impius* but also as the harbinger of a unique combination of *eloquentia*, *festivitas* and *scientia*.⁴ Giulio Cesare Vanini, finally, highlighted the aspect of critical inquiry in Lucian, who eagerly debunked fabrications concocted by all kinds of impostors («nebulonum figmenta posteris patefecit»)⁵.

This variety of responses was not confined to Latin literature. Vernacular responses were as popular and diverse. In her essay on vernacular Lucian in Renaissance Italy, Letizia Panizza provides an accurate overview of the Italian translations of Lucian. She identifies three waves in the diffusion of the vernacular Lucian: the first from the 1470s to *Gli dilettevoli dialogi, le vere narrationi, le facete epistole di Luciano philosopho*, published in Venice by Niccolò di Aristotele detto Zoppino in 1525 («a benign Lucian, witty, erudite, and also edifying», p. 73); the second one from the 1530s to the 1570s (a wave characterised by the use of paradoxes as philosophical arguments, critique of religious credulity and moral satire); and finally the third wave from the end of the sixteenth century to the first half of the seventeenth century (when Lucian became increasingly more politicized and the emphasis fell on matters of duplicity and dissimulation).

¹ D. ERASMUS, *Adagia*, I, VII, 677 ('In antro Trophonii vaticinatus est'), in *Opera omnia*, Amsterdam and London, Elsevier, 1969-, II, II, pp. 204-208.

² W. PIRCKHEIMER, *Briefwechsel*, Munich, Beck, 1940-, v, p. 3.

³ P. POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, trad. and notes by V. Perrone Compagni, Turin, Aragno, 2004, II, p. 524.

⁴ J. MICYLLUS, in *Samosatensis opera ...per Jacobum Micyllum traslata*, Frankfurt, Christian Egenolff, 1538, ff. 2^v-3^r.

⁵ G. C. VANINI, *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, Paris, Adrian Perier, 1616, p. 367.

IN PRAISE OF FRIVOLITY

There are moments in history when frivolity may release an unexpectedly subversive force. Especially in times of intellectual superciliousness, effete sentimentality and lugubrious thinking, pasquinades bring human minds back to their senses. In the *adagium* devoted to the meanings of the expression "Trophonius' cave", Erasmus compared people of morose gravitas to oracle consultants who, after having received the oracle's response, resurface from the oracular cave in a state of stuporous melancholia. According to the story, such people will never smile again. There are indeed times and situations when people seem to be back from a journey into the grotto of Trophonius, and these are precisely the times when Lucian works as an extremely efficacious medicament. Oblique forms of wisdom are miraculously hidden in shallow frivolity, and Lucian seems to have understood this point very well. To be sure, a dialectical attitude is of essence here, otherwise the whole matter of trifles and mirth is bound to be misconstrued as insipid escapism. Lucian seems to warn his readers that nothing can be shallower than airing a pretence of inwardness or more ridiculous than affecting an attitude of pompous moroseness. Very appropriately, in the already-mentioned adage Erasmus associates emotional bleakness with superstition, for superstition does not only afflict religion, but many other provinces of human learning, such as history, philology, philosophy and art. Indeed, a second Lucian is urgently and desperately needed today to dispel the Cimmerian fogs of various forms of contemporary scholasticism (be that of a Heideggerian or Wittgensteinian provenance), post-Romantic egotism and ossified rationalism.

Two essays in this volume deal with the Lucianic notion of serious playfulness as an antidote against dogmatic excesses. In her essay on Johannes Kepler's appropriation of Lucian, Isabelle Pantin shows how the distinctively Lucianic notion of *fröhliche Wissenschaft* could find adherents even among seventeenth-century natural philosophers. In the full spirit of Lucian's *hilaritas*, Kepler believed that playful literary forms such as paradoxes, dreams and allegories could be applied to philosophical and scientific discourse. Emmanuel Bury, in his essay on the presence of Lucian in seventeenth-century France, focuses his attention on Nicolas Perrot d'Ablancourt as arbiter of literary taste and translator of Lucian. Ablancourt theorized the notion of *bonne raillerie*, that is, a «certaine gaieté de style» that is equally distant from both *bouffonnerie* and *tristesse*. In the cultural context of seventeenth-century French classicism, in which Seneca's gravitas was a model of both style and thought, Lucian underwent a process of polish and naturalisation that made him fit to canons of *politesse*, *élégance* and *honnêteté*. Repetitions were deleted, antitheses softened, surprises and tricks eliminated, reasoning and arguments fleshed out. More often than not, euphony prevailed over meaning, allusions replaced parodies. In this way, the appropriation of Lucian could fit into Guez de Balzac's programme to «civiliser la doctrine», that is, to blend erudition with «l'air du monde» and «les belles conversations». What is more, Lucian became part of a literary game in which the audience was perceived as constituting

an élite of taste and judgement to be recruited through learned allusions and ironic innuendos.

Not only does Lucian's reception test the sense of humour of a particular period; it also sheds light upon the various perceptions of antiquity that have been following one another in Western culture. In his essay on Wieland's Lucian, Luc Deitz examines the spiritual affinity that the eighteenth-century German writer established with the historical *Stimmung* of late antiquity, an affinity that Wieland saw as being based on a mixture of tolerant rationalism and giddy credulousness – «an epidemical distemper of the human understanding», to use Wieland's own words (p. 181). The greater or lesser popularity of Lucian in particular historical periods can be used as an indicator to gauge the level and the quality of gravitas and levity affecting those periods. This Lucianic barometer, as all the essays in the volume show in copious detail, functions quite well when applied to the second century, the Renaissance, the seventeenth-century and the Enlightenment. Even Lucian's *sfortuna*, though, may have relevant implications from a cultural point of view. Every time Lucian's appreciation reaches a low point, the reasons adduced throw important light – a light that sometimes has sinister reflections – on human events and motives. When in the first half of the twentieth century Eduard Norden addressed Lucian as an «Oriental without depth or character», Johannes Gef-fcken described him as «a repulsive Semite» and Houston Stewart Chamberlain pontificated that «in a nationless and raceless chaos even high intellectual gifts are incapable of bringing forth anything great or lasting», it is not difficult to understand why, at that historical juncture, Lucian, the barometer of cultural temper, stood at stormy (see the essay by Manuel Baumbach, pp. 191-211).

IN PRAISE OF PRESENTISM

After the Renaissance, further adaptations of Lucian followed over the centuries. Persistent re-appropriations of Lucian were allowed by the very nature of his work. The editors of the volume insist on the deliberately 'presentistic' tones of many of Lucian's forays into the field of history: «Lucian's preoccupation with the past, his retrieval of it – as a cultural model rather than an object of antiquarian curiosity – is a mode of engaging with the present, very much in line with the postulates of the Second Sophistic» (p. 2). As Ligota points out in his essay on Lucian's view of history and its influence on Renaissance authors, early-modern historians adopted Lucian's two postulates of truth and usefulness, that is, the two basic requirements of producing a reliable account of the events and inducing rhetorical and ethical transformations in the readership through a skilful handling of the narrative conventions. Lucian's *Quomodo historia conscribenda sit* had already been read as a manual of historiography in Byzantine circles, but it was in fifteenth-century Italy that *Quomodo* became remarkably popular due to its emphasis on matters of style and the pragmatic criterion of historical truth. Both Guarino of Verona and Giovanni Pontano, to mention just two examples, took Lucian's directions on how to be a good historian very seriously. Ligota insists on the complementary nature of *Quomodo* and *Vera historia*. He points out that the

two works should be read together in order for them to provide a counterpointed understanding of fiction and reality, of creative imagination and critical reason, poetry and history. This is certainly what Renaissance readers did, and this is another instance that shows how Renaissance interpreters were quick to grasp the important point that writing history is a work of art and persuasion as much as of critical inquiry. The already-mentioned Jacob Micyllus looked at *Vera historia* as a concrete exemplification of the historiographical principles outlined in *Quomodo*, while Jean Ribit, in his introduction to the 1545 Basel edition of Lucian, described *Vera historia* as a repository of *ficta exempla* to be read in order to have a better understanding of history as a literary genre. Ligota argues that in *Vera historia* «Lucian transposes the epic into a historiographic/ethnographic mode, and in so doing creates a vortex of fictionality: his referent is not reality (however maltreated) but a linguistic construct, he imitates the 'tall stories', purveyed by that construct, and in replacing epic pathos by an air of detached, factual observation he makes flagrant the mendacity of his tale» (p. 67). In other words, beyond all the paradoxes and transpositions, Lucian is addressing the very serious question of the degree of fictional representation that a historical account can be allowed to contain: is history about a reality that has already taken shape outside the domain of language and is waiting to be described by a dispassionate subject (*Quomodo*), or is it about a creative exercise that relies on the power of language, and therefore it is close to both rhetoric and poetry (*Vera historia*)?

★

ÉLISE BOILLET, *L'Arétin et la Bible*, Genève, Droz, 2007, 588 pp.

PROPOSTI dalla Boillet ai lettori dopo un lungo oblio, *La Passione di Giesù, I Sette Salmi de la Penitentie di David*, e *I tre libri dell'Humanità di Cristo*, opere composte da Pietro Aretino tra il giugno del 1534 e il maggio del 1535, si presentano come un robusto programma di riscrittura di testi biblici, progettato e realizzato in tempi brevissimi da un autore tanto prolifico quanto scandaloso. Questi testi formano, come l'autrice indica nell'Introduzione (pp. 13-56), un corpo di scritti coerente che, se da un lato si iscrive nell'intenso dibattito apertosi negli anni Trenta del Cinquecento sull'approccio diretto del fedele ai testi sacri, dall'altro alimenta una produzione di letteratura di devozione in volgare, fatta di continuità e di novità e destinata a un pubblico socialmente diversificato.

Con una lettura attentissima l'autrice ritiene di poter sfatare il consolidato pregiudizio, secondo il quale l'Aretino non era in grado di padroneggiare i contenuti morali e dottrinali delle sue opere religiose. Persuasa invece che egli avesse sempre avuto accesso, in una maniera o nell'altra, alle fonti latine del testo sacro, fra le quali la *Vulgata*, gli Apocrifi, e certi scritti patristici, la Boillet indica fra le letture dell'Aretino anche le traduzioni e i commentari biblici in volgare di Niccolò Malerbi e Antonio Brucioli, per non parlare degli scritti di Savonarola e, in particolare, di Erasmo. Egli si muoveva a proprio agio, inoltre, all'interno di una letteratura sacra tardo medievale e del primo Cinquecento sulla Vita e sulla Passione di Cristo, i Lamenti e i pianti della Vergine, le raccolte di salmi penitenziali,

e aveva familiarità anche con Virgilio, Dante e Petrarca. Se il testo biblico non è presente come tale nelle opere di Pietro Aretino, egli se ne appropria per restituirlo nella sua globalità e, per i *Salmi*, nella loro integrità, afferma la Boillet, persuasa anche che, nei suoi primi scritti religiosi, l'Aretino intenda rimettere la Bibbia in primo piano, secondo il preciso esempio offerto allora da Erasmo. La nozione di rispetto della parola sacra da parte del 'flagello dei principi' è però assai ambigua: laico e privo di una particolare formazione letteraria o religiosa, come la stessa Boillet ci ricorda, l'Aretino riscrive i testi sacri e li interpreta senza invocare alcuna mediazione ecclesiastica o direzione spirituale. L'indiscussa capacità dell'Aretino di fare saltare le barriere fra le arti (pittura e letteratura) e fra i generi (romanzo, dramma, ma anche trattato) sfocia nella creazione di opere religiose di grande originalità, capaci, secondo la sua interprete, di parlare al cuore, alla ragione, all'immaginazione dei lettori. Gli artifici retorici come il patetismo, l'utilizzo di figure retoriche di costruzione come i parallelismi, i chiasmi, le antitesi, e di ripetizione come le figure etimologiche, infine lo sfruttamento di immagini rispondono all'intento dell'Aretino di concentrare l'attenzione del lettore su misteri divini, come, per esempio, quello della conciliazione fra giustizia e misericordia. Ella inserisce così, a dialogare col testo, tavole di grandi pittori coevi come Lorenzo Lotto e Tiziano Vecellio, senza rintracciare però connessioni effettive fra le immagini proposte e i testi dell'Aretino. Si dichiara quindi persuasa che l'aggettivo 'popolare', usato talora per caratterizzare la produzione sacra dell'Aretino, risulti, soprattutto nei primi tempi, il meno indicato sia dal punto di vista delle intenzioni che dei risultati, ma l'ampio favore col quale queste pubblicazioni furono accolte dai lettori non giustifica tale affermazione.

Sul piano filologico e letterario, la Boillet restituisce efficacemente e opportunamente all'attenzione dei lettori questi scritti di Aretino, che la feconda stagione di studi sul Cinquecento religioso italiano ha finora ignorato; l'Aretino clericale e, soprattutto, graniticamente ortodosso che emerge da queste letture ci convince però meno. Nell'intento dichiarato di difendere la Chiesa contro il doppio pericolo costituito, allora, da coloro che, nel corso delle proprie opere, egli definisce rispettivamente 'luterani' e 'chietini', ovvero eretici e ipocriti, fa sì che sia ne *La Passione* che ne *L'Humanità* attacchi violentemente Lutero paragonandolo a Giuda. Sul piano più specificamente dottrinale, l'Aretino, allorché tratta, per esempio ne *La Passione*, dei sacramenti della penitenza e della comunione, allora oggetto di accese controversie, dimostrerebbe, secondo l'autrice, opinioni altrettanto conformi a quelle difese dalla Chiesa. Eppure il linguaggio con il quale il letterato suggerisce all'immaginazione del lettore la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia trae linfa, a nostro avviso, da uno spiritualismo certo né luterano né chietino, ma non meno sottilmente eterodosso. Questo linguaggio attinge tutta la sua forza suggestiva da paragoni fondati sulla potenza pervasiva della luce, con la quale l'Aretino identifica la presenza divina quando entra nel petto dei fedeli («entra in tutti i petti che la ricevono per assomigliarsi al Sole che aprendosigli un balcone entra in quel solo, apertone due entra in quei due [...] andandosene in infinito, restando però sempre intero», p. 152); un linguaggio che, a ben guardare, elude però l'enunciato dal quale aveva preso le mosse («E da questo mistero nacque la

comunione, per la cui bontà Cristo si degna di entrare in noi co 'l sangue e con la carne», p. 152).

L'approccio dell'Aretino a temi non meno controversi, come quelli dell'infinita misericordia di Dio, della grazia, del merito, e della redenzione del peccatore, presenta ambiguità analoghe che la lettura della Boillet non contribuisce del tutto a chiarire. Rimane difficile infatti conciliare la propensione verso una formula di salvezza per fede e opere, che la studiosa attribuisce come definitiva all'Aretino autore de l'*Humanità*, e che la Chiesa avrebbe definito in seguito come la sola ortodossa, con la propensione, palesata nei *Salmi* come già ne *La Passione*, per quella «teologia del cielo aperto» che Silvana Seidel Menchi rinviene nel *De immensa Dei misericordia* di Erasmo (*Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 143). Con la scelta di inserire i *Salmi* nell'edizione completa delle sue opere religiose, stampate fra il 1551 e l'anno seguente, l'Aretino sembrerebbe rimanere fedele a questa via erasmiana secondo la quale «la dialettica luterana fra il Dio della giustizia e il Dio della misericordia si scioglieva nella fede in un Dio infinitamente misericordioso» (*Erasmus in Italia*, p. 143), una terza via che la Chiesa di fatto aveva già condannato.

Pur mostrandosi convinta della piena ortodossia, potremmo dire *ante litteram*, degli scritti religiosi di Pietro Aretino, la Boillet sottolinea come l'*Humanità* insieme con *La vita della Vergine*, uno scritto del 1539, figurasse già nel 1557 in un Indice dei libri proibiti, redatto a Roma in quell'anno, ma non promulgato. Le ripetute condanne dell'*Opera omnia* di Aretino, posta nell'Indice romano a partire dal 1559, condizionarono, secondo la studiosa, in particolare la fortuna postuma dei suoi scritti religiosi. Anche le traduzioni francesi di questi ultimi, segnalate dalla Boillet, pongono però, a nostro avviso, interrogativi sul credo religioso di Pietro Aretino. Le sue prime quattro opere religiose vennero tradotte fra il 1539 e il 1542 da un ecclesiastico, Jean de Vauzelles, le cui idee per i domenicani di Lione «puzzavano di eresia» (N. ZEMON DAVIS, *Le culture del popolo*, Torino, Einaudi, p. 58). Gli scritti vennero pubblicati a Lione presso Melchior e Gaspard Trechsel, con i quali collaborava allora l'antitrinitario Michele Serveto, e ancora presso Sébastien Gryphe, la cui officina è stata definita come vera e propria «société angélique pour les libres-penseurs» (Henri Baudrier): in particolare l'*Humanité du Christ* venne dedicata dal Vauzelles a Margherita di Navarra, protettrice non solo di ecclesiastici riformatori e veri e propri eretici, ma anche autrice al contempo di un'opera licenziosa come l'*Heptameron*.

Ben nota è la fortuna di cui godette in seguito l'Aretino presso i libertini francesi, ma non altrettanto note le numerose edizioni delle sue opere religiose uscite sotto lo pseudonimo di Partenio Eutiro presso Marco Ginammi, un editore che si distinse per la diffusione del pensiero libertino negli ambienti veneziani della prima metà del XVII secolo (L. SPERA, *Ginammi, Marco*, in *DBI*, LV, 2000, pp. 1-3). Potrebbe riservare delle sorprese, ma è ancora tutta da fare, anche la ricognizione dei lettori e fruitori coevi degli scritti religiosi dell'Aretino, come Alvise Groto, detto il cieco di Adria, secondo il quale Gesù «spoliatus deitate vestivit se nostra humanitate» (*Erasmus in Italia*, p. 449). Se da un lato questa affermazione, contenuta nell'inedito sermone *De incarnatione*, gli costò l'abiura nel 1567, dall'altro,

fra i libri che gli vennero sequestrati in quella circostanza, accanto alle opere di Erasmo, Bernardino Ochino, Cornelio Agrippa di Nettesheim, Boccaccio e Machiavelli, spiccano proprio cinque opere religiose di Aretino, a partire da *I quattro libri dell'Humanità di Cristo*.

Questi pochi esempi invitano, a nostro avviso, a riflettere ulteriormente sui motivi che indussero la Chiesa a condannare i primi scritti religiosi di Aretino, un tema che la Boillet di fatto non affronta. L'opera si completa con nove illustrazioni (*Table des illustrations*, p. 581), una ampia bibliografia (*Bibliographie*, pp. 549-571) e due Indici, quello dei nomi (pp. 573-580) e quello estremamente dettagliato dell'opera (*Table des matières*, pp. 583-587).

SIMONETTA ADORNI BRACCESI

★

GIORGIO CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, Olschki, 2007 («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», 13), 320 pp.

«QUEL sanese bizzarro e sciocco» e «quel pazzo del Polito»; così l'indomito repubblicano fiorentino Giovan Battista Busini definiva il domenicano senese Ambrogio Catarino Politi intorno alla metà del Cinquecento scrivendo all'amico di sempre Benedetto Varchi. Un giudizio *tranchant* e tutt'altro che benevolo, ma all'epoca condiviso da molti, vuoi per i risentimenti che il Politi sapeva suscitare con le sue prese di posizione, vuoi per la difficoltà di inquadrarlo in base agli schemi convenzionali. Personaggio complesso, articolato e sfuggente, Ambrogio Catarino (al secolo Lancillotto Politi) è stato a lungo vittima di etichette – come quelle di 'pazzo furioso' o di 'cacciatore di eretici' – che non rendono merito alla complessità della sua personalità e della sua azione politico-religiosa. Etichette che hanno fatalmente finito per irrigidirlo all'interno di categorie precostituite, consolidate da tradizioni storiografiche di lungo corso, appiattendone e penalizzandone la lettura, l'analisi e la comprensione. Il libro di Giorgio Caravale colma proprio questa lacuna, offrendo al lettore un'analisi puntuale e accurata nella quale la ricostruzione biografica del Catarino si intreccia all'analisi del suo percorso intellettuale. Naturalmente l'A. non ridimensiona l'attività antiereticale del prelado (peraltro evidente fin dal titolo), ma la colloca in una prospettiva più ampia, che tiene conto della personalità multiforme del senese, costituita anche dei suoi contatti con esponenti 'spirituali' e delle polemiche dottrinali che lo videro a sua volta sotto accusa. Il volume è anche la storia di un personaggio pieno di contraddizioni, diviso tra rispetto dell'ortodossia e posizioni dottrinali non del tutto allineate, ma figlie di un'insopprimibile esigenza di coerenza intellettuale. Diviso tra una smodata ambizione, con relativa ricerca degli appoggi politici necessari a soddisfare le sue aspirazioni di carriera, e l'irrinunciabile spinta a sostenere posizioni scomode, che lo portarono costantemente ad entrare in urto con quelle stesse personalità di cui avrebbe dovuto procacciarsi i favori.

È passato quasi un secolo da quando Josef Schweizer ha pubblicato l'ultima monografia complessiva sul Catarino (*Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553), ein Theologe des Reformationszeitalters*, Münster, 1910), peraltro apparsa unicamente in tedesco. Evidente dunque l'esigenza di un nuovo lavoro che riconducesse la figura del polemistia senese all'attenzione degli storici (che non hanno mai smesso di occuparsi di lui, ma indirizzando tuttavia lo sguardo su singoli aspetti della sua azione politico-religiosa), individuando nuovi spunti interpretativi e superando gli approcci datati del passato. Il bel volume di Caravale propone infatti un lavoro di scavo sul personaggio a tutto tondo, attraverso l'analisi dell'evoluzione del suo pensiero e della sua attività, in corrispondenza con le tappe più significative del suo percorso biografico. Tutto questo senza mai perdere di vista il ruolo giocato da una componente caratteriale particolarmente forte, talvolta decisiva nell'orientare le scelte dell'irruente prelato verso posizioni scomode e poco remunerative. Ambizione e attitudine polemica vengono non casualmente sottolineate dall'A. già in apertura, insieme con la devozione mariana, come gli elementi che più di ogni altro contraddistinsero le sue scelte e le sue azioni. Il primo evento veramente eclatante fu l'inaspettata conversione savonaroliana, collocabile intorno al 1515, dopo che il suo primo trentennio di vita era stato caratterizzato da una carriera di giurista e avvocato concistoriale che non ha lasciato molte tracce. Due anni più tardi si schiudevano per lui le porte del convento domenicano di San Marco, tempio indiscusso del savonarolismo, dove prendeva l'abito nell'aprile 1517 consumando un primo violento strappo rispetto alla vita da dottore in diritto che avrebbe dovuto vivere. Soltanto tre anni dopo avveniva il suo battesimo del fuoco da polemistia, con l'*Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei* redatta contro Lutero, che arrivò ad ottenere il plauso di Leone X. Le controversie polemiche che lo hanno reso celebre non tardarono ad arrivare: alla metà degli anni venti il senese fu protagonista di uno scontro con il notissimo teologo domenicano Tommaso De Vio e di una violenta disputa sull'Immacolata Concezione, che lo vide soccombere. Conflitti caratterizzati da strascichi e da spaccature interne all'ordine, come quando il Catarino nel 1532 pubblicò la sua *Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis* aggirando il divieto di pubblicazione; il nuovo Generale si schierò dalla sua parte ma la quasi totalità dei confratelli era contro di lui.

La successiva permanenza francese servì ad allontanarlo da un ambiente sempre più infuocato e ad avvicinarlo ai dottori della Sorbona e ai gesuiti. Sono gli anni in cui maturarono anche i contatti del Politi con esponenti degli 'spirituali' e alcuni membri dell'*Ecclesia viterbiensis*, come Gasparo Contarini e Vittoria Colonna, prima che la piega presa dagli eventi lo portasse a un allontanamento pressoché inevitabile. Nasce in questo periodo e in tale contesto dottrinale il *De perfecta iustificatione* (1540), un testo in cui fra Ambrogio prima sottolineava l'importanza della grazia divina – in singolare sintonia con Bernardino Ochino –, e poi poneva l'accento sul valore delle opere. Dopo il *tournant* epocale di Ratisbona, il Catarino avrebbe redatto opere di ben diverso tenore: un *Trattato della giustificazione* che aveva in Ochino il suo bersaglio primario e quindi un *Compendio* contro il *Beneficio di Cristo*. Opere che non mancarono di suscitare ulteriori polemiche, al punto che altri due domenicani eccellenti, i teologi Domenico Spina e Domingo

de Soto, individuarono tracce di luteranesimo nella concezione giustificazionista del secondo di quegli scritti. Con il Soto la disputa proseguì in sede conciliare, tanto riguardo alla certezza della grazia quanto alla questione della residenza dei vescovi. Polemiche che tuttavia non impedirono all'intraprendente controversista di fare carriera: nominato nel 1545 teologo pontificio al Concilio di Trento da Paolo III, l'anno seguente ottenne l'ambito vescovato di Minori. I buoni uffici dei due futuri papi Giovanni Maria Ciocchi Del Monte e Marcello Cervini servirono, in quella come in altre occasioni, a spianargli la strada, bilanciando le numerose inimicizie che il Catarino si era guadagnate con le sue intemperanze. Tra l'altro, in quegli stessi anni giunsero al pettine i nodi della virata antisavonaroliana del polemista che, non molto tempo dopo la sua repentina conversione piagnona, aveva iniziato a mettere in discussione la propria fede nel predicatore mandato al rogo nel 1498. Il suo ripensamento maturò in conseguenza di una riflessione lunga e sofferta, il cui punto di approdo fu il celebre *Discorso contra Savonarola* (1548), caratterizzato da invettive pesantissime all'indirizzo di fra Girolamo. Il parallelo Savonarola-Lutero, che costituiva uno dei capisaldi argomentativi di quel testo, si ricollegava anche allo scontro di tre anni prima tra Cosimo e Paolo III sulla cacciata dei frati di San Marco; scontro che forse aveva indotto il Politi a ritardare la pubblicazione di uno scritto già pronto per evitare una probabile strumentalizzazione politica.

Nel 1550 l'elezione al soglio pontificio dell'amico Giulio III lasciò intravedere una svolta che tuttavia non arrivò: il cappello cardinalizio era dietro l'angolo, ma il veto del governatore Diego Hurtado de Mendoza fece svanire il sogno del Catarino. Appuntamento che sembrava soltanto rimandato, perché nel 1552 (dopo che fra Ambrogio era diventato arcivescovo di Conza) gli spagnoli e Mendoza lasciarono Siena, e la strada per la porpora sembrò essere sgombra da ostacoli. Un ultimo scherzo del destino tuttavia doveva rovinare i piani dell'ambizioso senese e dell'amico pontefice: il Politi spirò proprio lungo la strada che da Conza lo portava a Roma, dove non sarebbe mai arrivato. Nell'ultimo capitolo, Caravale dà conto anche della memoria *post mortem*, mostrando come le numerose polemiche che avevano segnato la vita del domenicano non si esaurirono con la sua dipartita. Prima Ignazio da Loyola fu quasi costretto a prendere le distanze da lui, dopo averlo difeso a spada tratta da attacchi dottrinali arrivati dalla Spagna, e poi toccò all'allievo Sisto da Siena pagare le spese del suo debito nei confronti del polemista scomparso. La circolazione postuma dell'eredità catariniana tuttavia non fu sempre di segno negativo, come dimostra il recupero del suo *Compendio* in occasione della tentata riapertura del processo Morone. Amici e nemici non gli mancarono né in vita né dopo, e moltissime altre controversie caratterizzarono il suo lascito intellettuale (si pensi a quelle che accompagnarono la ricezione della sua opera antisavonaroliana). Controversie che nascevano da prese di posizioni scomode e complesse, non prive talvolta di intenti adulatori, ma sostanzialmente figlie di una coerenza intellettuale non comune, come il suo deciso schieramento antiscolastico, che finì per scavare un profondo fossato tra lui e molti suoi confratelli. Un percorso umano e intellettuale tutt'altro che ovvio, quello di Ambrogio Catarino Politi, che l'A. ha il merito di sottrarre alle banalizzazioni del passato,

facendo piazza pulita degli schematismi di quanti non erano riusciti a comprenderne la complessa personalità e, come il Busini, avevano finito per etichettarlo semplicisticamente come 'pazzo' e 'bizzarro'.

STEFANO DALL'AGLIO

★

ANNA LAURA PULIAFITO BLEUEL, *Comica pazzia. Vicissitudine e destini umani nel Candelaio di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 2007 («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», 13), IX, 226 pp.

IL libro di Anna Laura Puliafito, già autrice di vari contributi sul pensiero filosofico cinquecentesco, tra cui studi significativi su Francesco Patrizi da Cherso, sulla circolazione dei testi ermetici, sull'Accademia veneziana della Fama, si propone l'obiettivo di fornire un'analisi della commedia bruniana muovendosi, ad un tempo, fra «favola scenica» e «interpretazione simbolica», fra costruzione letteraria e messaggio filosofico. La complessità compositiva e concettuale del testo viene illustrata a partire da una precisa tesi di fondo: nel percorso intellettuale di Bruno, la commedia va considerata – per il suo nesso tra filosofia della natura, aspirazione alla conoscenza (seppur 'umbratile'), necessità di un nuovo ordine sociale e civile – quale significativo punto di convergenza tra l'indagine gnoseologica condotta nel *De umbris idearum* e il progetto di riforma etica e religiosa sviluppato, negli anni immediatamente successivi, nei dialoghi italiani.

L'autrice costruisce il suo ragionamento suddividendo il lavoro in due parti. La prima («Una tragicommedia d'ispirazione celeste») evidenzia e illustra alcune caratteristiche strutturali, compositive e retoriche di un testo in cui Bruno, oltrepassando ogni convenzione e suddivisione di genere, riesce a sfruttare al meglio le forme espressive che l'invenzione letteraria e la rappresentazione scenica mettono a sua disposizione. La seconda («La 'comedia' come teatro del mondo») insiste su alcune tematiche filosofiche privilegiate nel *Candelaio* e sul loro nesso con le posizioni, soprattutto di carattere etico-politico, espresse nello *Spaccio*.

La prima parte del volume si articola a sua volta in quattro capitoli. Il cap. I («Una intricata questione di prologhi») prende in esame il sovrabbondante apparato di testi introduttivi (*Sonetto, Dedicà, Argumento, Antiprologo, Proprologo, Biddello*) che Bruno premette, in sequenza, all'azione scenica. Lungi dall'esaurirsi nella mera alternanza tipologica fra varianti del prologo classico e peritesti tipici dell'uso editoriale cinquecentesco, il succedersi e il combinarsi di questi proemi multipli costituisce, al contrario, lo spazio di intervento che l'autore si ritaglia per indirizzare verso una lettura fortemente orientata della sua opera. L'insieme delle introduzioni, nel suo procedere per accumulazione e per contrasto, mostra come una delle chiavi di lettura privilegiate della commedia sia quella dell'opposizione e dell'interpretazione dialettica della realtà. L'esperienza speculativa del Fastidito appare così caratterizzata già in apertura dalla coincidenza degli opposti, da una sorta di «vocazione ossimorica».

A partire da queste premesse, nel cap. II («La dedica a Morgana») un ruolo di rilievo viene riconosciuto anche alla dedica – come è noto, il luogo in cui Bruno enuncia il principio filosofico dell'alternanza dei destini, radicato nel principio della mutazione e dell'incessante trasformazione vicissitudinale della realtà. Figura simbolica della mutazione e metafora di una natura cui è necessario congiungersi per attingere la vera conoscenza, Morgana diviene, allo stesso tempo («Ricordatevi, Signora, [...] il tempo tutto toglie e tutto dà»), anche immagine di una memoria considerata quale strumento primario e indispensabile di ogni forma di conoscenza davvero razionale e davvero filosofica.

Nel III («Trame e orditi») e nel IV capitolo («Pittura, scrittura, arte della memoria») l'autrice – a partire dalle caratteristiche 'pittoriche' esibite dalla commedia e dalla considerazione del ruolo attribuito da Bruno all'immagine rappresentativa come momento fondamentale di mediazione gnoseologica – mostra come la scelta del teatro rappresenti per il filosofo un modo efficace per offrire – nell'intreccio fra elementi di repertorio e originali significati simbolici – una rappresentazione complessiva della realtà capace di colpire e sollecitare immaginazione e memoria, ponendosi come vera e propria trascrizione in immagini del pensiero. L'insistenza sull'elemento visuale, il tema dell'ostensione per ordine, l'uso consapevole dell'elemento comico-grottesco come fattore di forte impatto estetico portano l'autrice a sottolineare la valenza non meramente figurativa, ma finanche mnemotecnica della commedia bruniana, che potremmo leggere quasi come una serie giustapposta di «quadri animati di figure grottesche implicate in situazioni incisivamente anomale». Bruno, più che mettere in scena una vicenda, sembra così voler 'ritrarre' con le parole un quadro a tinte forti, creare immagini in movimento talmente caricaturali da potersi imprimere efficacemente nell'immaginario fantastico dello spettatore, rendendolo consapevole dell'inautenticità e del degrado morale del tempo e, insieme, pronto ad accettare la sfida di una necessaria e imminente riforma, ad aprirsi a nuove prospettive, a nuovi 'ordini'.

Luogo privilegiato della censura dei costumi nella tradizione classica, anche nella riscrittura bruniana la commedia custodisce una riflessione profonda sui concetti di 'virtù' e di 'merito', sul loro effettivo spazio nella vita umana, sulle condizioni del loro riconoscimento anche sul piano pubblico, sociale (si vedano, per questo, soprattutto i capitoli VI e VII della seconda parte: «Onorabilità e onore: vizi privati e pubbliche virtù» e «Cieca fortuna: vicissitudine naturale e umano agire»). In un mondo violento, senza legge, abbandonato a se stesso da dèi disinteressati alle vicende umane, governato dalla «fortuna traditora», fondamentale è, certo, saper cogliere lo spazio di intervento offerto dall'«occasione». Ma nelle considerazioni sulla Fortuna affidate alla commedia l'autrice individua pure una tematizzazione precoce, e dunque germinale, della natura fondamentale attiva della virtù, che solo nella fatica del suo esercizio può trovare piena, completa realizzazione, anche sul piano civile. Nelle battute su 'occasione', 'fortuna', 'diligenza', 'perseveranza', 'giudizio' comincia cioè a prendere forma l'idea – poi destinata a svilupparsi nella riflessione ben altrimenti articolata dello *Spaccio* – che l'impegno individuale possa colmare lo scarto tra cecità del destino e necessaria ricompensa delle buone opere.

La riflessione sul vero significato dell'onore, sul ruolo della Fortuna nei destini umani e sulla razionalità della natura permette infine a Bruno non solo di delineare i primi tratti di un mondo riformato e rinnovato, ma di offrire una interpretazione e presentazione di sé come guida consapevole ed efficace di tale rinnovamento. Follia del mondo, vicissitudine e tempo sono così le categorie grazie alle quali il Nolano riformula la sua realtà biografica di esule nei termini di un percorso razionale che dalla sconfitta porta al trionfo, dalla notte dell'oblio al nuovo giorno in cui sarà finalmente l'autore, il Fastidito, a tornare sul palcoscenico per prendere la parola da protagonista.

ELISABETTA SCAPPARONE

★

SAVERIO RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno Editrice, 2008 («Piccoli saggi», 36), 426 pp.

Nell'attuale e nutrito panorama degli studi dedicati alla censura ecclesiastica il libro di Saverio Ricci si evidenzia per l'originalità della prospettiva, che si concentra sulla letteratura filosofica, in un arco cronologico che va dal pontificato di Pio IV a quello di Clemente VIII, non senza alcune estensioni fino alla seconda metà del Seicento, in modo da ricostruire nella loro interezza casi che solo allora trovarono definitiva conclusione. Merito dell'autore è quello di non essersi limitato – come nella storiografia precedente – alla esposizione di singoli episodi o all'approfondimento di processi celebri come quelli di Bruno e Campanella, quanto piuttosto aver proposto una prima 'reazione' «tra alcuni casi relativi a filosofi, la cui conoscenza è ora integrata da nuovi documenti o investita da nuove prospettive, e i risultati della più generale, recente ricerca intorno alla storia del Santo Uffizio e della censura, così da verificare il corso e le effettive caratteristiche del radicamento del controllo del pensiero filosofico nella complessa storia della curia romana e dei suoi uffici» (p. 20). Fondato su una minuziosa indagine della documentazione conservata presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, il volume si articola in cinque densi capitoli, che consentono di ricostruire la posizione della Chiesa tridentina nei confronti della filosofia che, pur ritenuta «uno dei possibili ambienti di coltura della eterodossia» (p. 23), era stata inizialmente considerata 'periferica' dagli organismi censori. Carattere introduttivo – come indica lo stesso titolo scelto, *Prologo in Concilio* – ha il primo capitolo (pp. 27-98), dedicato alle fonti indispensabili alla comprensione dell'atteggiamento verso gli *errores philosophorum*: da san Paolo e la letteratura patristica a Tommaso d'Aquino, ai pronunciamenti episcopali e ai provvedimenti conciliari – come la *Apostolici regiminis* del 1513 –, per poi passare agli Indici parigini e ai primi Indici romani, alle istruzioni fornite da manuali inquisitoriali, come l'autorevole *Directorium inquisitorium* di Nicolaus Eymerich e Francisco Peña, fino al *De recta philosophandi ratione* del futuro cardinale Agostino Valier, in un serrato percorso che getta luce sul rapporto tra filosofia e teologia, tra filosofia e eresia, tra pensiero cristiano e le tante ani-

me dell'aristotelismo. I capitoli successivi affrontano alcuni casi esemplari, come quello di Michel de Montaigne che Ricci esamina in tutta la sua complessità (cap. II-III, pp. 99-220), dal 'benevolo' invito alla auto-censura rivoltogli nel 1581 dal domenicano Sisto Fabri, alla condanna delle autorità calviniste nel 1602 degli *Essais* come «opera formante gli uomini all'ateismo» (p. 184), fino al decreto proibitivo del 1676 della Congregazione dell'Indice. Esempio è anche il caso del *De rerum natura* di Bernardino Telesio (cap. IV, pp. 221-258). La vicenda del filosofo cosentino, capace «di superare felicemente i primi "sbarramenti" censori e inquisitoriali locali, e di giovare di illustri contatti romani» (p. 221) per poi incorrere – malgrado l'incessante e laborioso lavoro di emendazione del proprio trattato – nella condanna, è vista da Ricci quale testimonianza di un passaggio cruciale nella storia della censura ecclesiastica, quando «l'azione inquisitoriale della Controriforma» passò «dalla persecuzione della eresia dottrinale e dei comportamenti religiosi devianti, a quella del pensiero in molte sue manifestazioni» (p. 223). All'analisi di tale mutamento, già emerso negli anni delle prime censure a Montaigne e maturatosi tra il 1587 e il 1596, è dedicato l'ultimo capitolo (cap. V, pp. 259-406), che esamina le conseguenze che sulla produzione filosofica ebbero la riorganizzazione della censura ecclesiastica voluta da Sisto V, la revisione dell'Indice tridentino, l'acceso dibattito sorto intorno agli elenchi sistini del 1590 e la successiva pubblicazione dell'*Index* di Clemente VIII, vicende da interpretare – come bene mostra Ricci nella sua lucida analisi del caso di Francesco Patrizi – nei loro indissolubili intrecci con circostanze politiche, pressioni diplomatiche, posizioni e umori degli stessi cardinali, tra i quali non mancarono, contrapposti all'intransigente Giulio Antonio Santori, «personaggi quali Cesare Baronio, Silvio Antoniano e Agostino Valier, attenti alla salvaguardia della tradizione classico-umanistica, e ai problemi posti dal ceto dei letterati e dall'editoria veneziana» (p. 341). Ampio spazio è infine dedicato al tentativo, avviato nel 1587, di espurgazione di testi proibiti con la formula *donec emendetur*, tra cui non pochi erano quelli filosofici. L'impresa, pur definita da Valier – in una lettera del 1597 rintracciata da Ricci nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede – un «negotio di grand'importanza» (p. 363), finì per arenarsi, come attestano sia il fallimento della iniziativa editoriale dell'*Index librorum expurgandorum* affidata alle cure del Maestro del Sacro Palazzo Giovan Battista Guanzelli da Brisighella, sia i tanti casi di *expurgatio impossibilis* di cui è costellata la censura romana. Il libro di Ricci offre, quindi, un importante contributo alla conoscenza delle tante oscillazioni e discussioni che nel Cinquecento hanno caratterizzato – in una continua alternanza di apertura e chiusura, di moderazione e intransigenza, di nuove prospettive e antichi dubbi – il rapporto tra inquisizione, censura e filosofia, sullo sfondo della complessa storia – ricostruita dall'autore in modo, come sempre, accurato e brillante – della politica romana e dei rapporti, spesso difficili, tra i diversi organi curiali.

MARGHERITA PALUMBO

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

ANDREA DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, 964 pp.

IL proposito potrebbe apparire ambizioso, tuttavia Del Col, condirettore del Centro di ricerca sull'Inquisizione presso l'Università di Trieste e della collana *Inquisizione e società*, avverte che «questo volume non contiene la vera storia dell'Inquisizione, ma è un semplice libro di storia condotto con criteri scientifici, e dunque perfezionabile e discutibile» (p. 11). L'opera, pur essendo rivolta ad un pubblico eterogeneo, è concepita come «una storia critica del controllo di dottrine e comportamenti religiosi devianti svolto in Italia dalle istituzioni a ciò preposte» (p. 12). Un simile lavoro comporta necessariamente delle operazioni di sintesi e, perciò, concede uno spazio limitato all'approfondimento, ma ha il pregio di essere un utile e agevole strumento, capace di offrire «una visione d'insieme» di un argomento complesso e ancora fecondo: elaborata in chiave cronologica e tematica, l'opera sottolinea tappe storiche e storiografiche salienti e, inoltre, fotografa lo *status* delle ricerche, suggerendo in tal modo orientamenti sui percorsi di ricerca ancora aperti e praticabili. All'*Introduzione* (*Criteri e prospettive per una nuova storia dell'Inquisizione*), nella quale chiarisce intenti e limiti del proprio lavoro, l'A. fa seguire un *Prologo*, in cui condensa un rapido ma necessario excursus sulle origini della Chiesa, sulla sua progressiva istituzionalizzazione soprattutto in rapporto ai movimenti dissidenti del primo millennio; l'opera si compone poi di tre sezioni (*L'Inquisizione in Italia nel Medioevo; nel Cinquecento e dal Seicento ad oggi*): è corredata di opportuni indici analitici e di una breve bibliografia ragionata.

Inserendosi nel solco della rinnovata linea storiografica degli ultimi trent'anni, l'opera ne coglie e presenta le nuove tematiche, ma anche lo spostamento di prospettiva, dalla storia degli eretici a quella degli inquisitori e quindi dell'istituzione: l'A. prova ad «invertire le parti, restituendo agli inquisitori il posto e la responsabilità che ebbero nel loro tempo, senza per questo spostare in un angolo gli eretici» (p. 90) e, perciò, dedica particolare attenzione anche al funzionamento della macchina inquisitoriale (procedure, finanze e struttura organizzativa e territoriale). Attraverso nove secoli di storia dell'Inquisizione, dal Medioevo alle decisioni del Concilio Vaticano II e alla riorganizzazione dell'Inquisizione romana nella Congregazione per la dottrina della fede, l'opera disvela il segreto di una longevità istituzionale perdurante nella capacità di evolversi e adattarsi alle mutate e mutevoli circostanze e contingenze dell'esistenza.

C. D.

LEON BATTISTA ALBERTI, *Momo*, traduzione e postfazione di M. Martelli, introduzione e nota bibliografica di F. Furlan, testo critico e nota al testo di P. d'Alessandro e F. Furlan, Milano, Mondadori, 2007 («Biblioteca dell'Utopia», 17), LVIII, 730 pp.

AVENTUN'ANNI da quella – discussa ma indubbiamente fortunata – di Consolo e Di Grado, esce nella collana «Biblioteca dell'Utopia» una nuova edizione italiana del *Momus*, il singolare trattato *de principe* di Leon Battista Alberti, che si configura piuttosto come uno scritto antiutopico sotto vesti mitologico-allegoriche. Ritratto di una corte celeste piagata da tutti i mali delle corti terrene e di un mondo umano misero e miserabile, il *Momus* è stato oggetto di letture antitetiche: se nelle due edizioni del 1520 il racconto delle peripezie del dio del biasimo poteva essere considerato addirittura utile alla propaganda antiprotestante, già nel 1568 Cosimo Bartoli sembrava non rilevare quelle valenze 'sovversive' che gli studiosi del secondo Novecento attribuiranno all'opera albertiana (per tacere di Martini che, nel 1942, la giudicava un puro *divertissement* umanistico), riscoprendola e facendone uno 'spaccio universale' (Garin) o la rappresentazione di un cosmo capovolto con al centro un *trickster* di prim'ordine (Consolo-Di Grado). L'attenzione per questo testo non è, nel tempo intercorso tra le due più recenti edizioni italiane, peraltro mai scemata, come dimostrano le versioni tedesca (1993), francese (1993), spagnola (2002) e inglese (2003), nonché i numerosi saggi critici ad esso dedicati. Nell'introduzione e negli apparati, Mario Martelli e Francesco Furlan discutono genesi, fortuna, caratteristiche formali e significato generale del libro, analizzando inoltre specifici episodi e personaggi e presentando un riepilogo delle principali tendenze interpretative degli studi albertiani. Questa iniziativa mette a disposizione del lettore un testo critico condotto da Furlan e Paolo d'Alessandro su un più ampio confronto di codici e stampe – anche in vista della futura pubblicazione del *Momus* nell'*opera omnia* dell'umanista per Les Belles Lettres – e una traduzione italiana molto diversa dalla precedente, densa (come lo era l'inconfondibile scrittura martelliana) e più vicina al dettato originale del latino di Alberti.

O. C.

★

FILIPPO DE VIVO, *Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 336 pp.

IL libro si apre con due grandi nomi, due date, due idee diverse della comunicazione verbale: Machiavelli che osserva i Veneziani modificare il loro stemma dopo la disfatta di Agnadello del 1509, sostituendo il libro di San Marco con una spada «d'onde pare che si sieno avveduti a loro spese che a tenere li stati non bastano li studij e e' libri»; e Sarpi che nel 1613 scrive: «La materia dei libri par cosa di poco momento, perché tratta di parole; ma da quelle parole vengono le

opinioni del mondo, che causano le parzialità, le sedizioni e finalmente le guerre. Sono parole sì, ma che in conseguenza tirano seco eserciti armati». Come Sarpi, De Vivo prende sul serio le parole: sulla base di una gran mole di fonti che non appesantisce la lettura, s'interroga sugli usi politici dell'informazione – orale, manoscritta, a stampa – a Venezia, tra Cambrai e la fine dell'Interdetto (1607). Dopo le importanti precisazioni metodologiche della prefazione, i capitoli iniziali individuano nella segretezza un principio essenziale della macchina istituzionale della Serenissima, parte integrante e insieme strumento per la conservazione del mito del buon governo. Tuttavia né la prassi governativa né le cautele dei patrizi potevano evitare che le notizie filtrassero dal Palazzo sparpagliandosi per la laguna, in un movimento che finiva per influenzare le scelte politiche; la struttura stessa della città rendeva impraticabile la strategia del silenzio. A Venezia non esisteva una corte, mancava un filtro facilmente controllabile tra chi l'autorità l'esercitava e chi la subiva del tutto. C'erano però molti uomini – stranieri, letterati, ambasciatori, preti, mercanti – altamente interessati agli affari pubblici e allo scambio di notizie, benché esclusi dalla diretta attività decisionale. De Vivo chiama *arena politica* la sfera che costoro formavano, ma è un pregio del libro astenersi il più possibile dall'uso di categorie astratte, per dare invece un corpo e una storia a ciò di cui parla. Così, nel terzo capitolo si cammina insieme alla 'spia' Antonio Meschita (De Vivo chiarisce bene funzioni e fisionomie di questi professionisti dell'informazione d'inizio 600) seguendolo negli spazi della discussione politica extraistituzionale, dal Broglio (spiazzo subito fuori Palazzo Ducale), ai ridotti, al mercato di Rialto (si ricordi il *Mercante di Venezia*: «What's news on the Rialto?») alle stamperie di Meietti e Ciotti, fino alle osterie, le farmacie e le botteghe dei barbieri, dando concretezza – dettagliatamente documentata – al noto passo di Zuccolo: «i barbieri eziandio e gli altri più vili artefici nelle boteghe e nei ritrovi loro discorrono della ragion di stato».

Negli ultimi capitoli De Vivo legge l'Interdetto in modo originale e articolato. Nell'emergenza della rottura con Roma il sistema a porte chiuse della Serenissima è portato all'esasperazione e cede; malgrado gli sforzi di occultare il Monitorio, il caso diventa presto di pubblico dominio. Sotto i colpi esterni, da Roma, e interni, dal gruppo dei *giovani* e di Sarpi, la classe dirigente accantona l'ostilità tradizionale verso le scritture pubbliche: la linea politica cambia direzione, la Repubblica offre sostegno alla diffusione di libelli a difesa di Venezia. De Vivo fornisce intelligenti analisi anche quantitative dell'evento (in otto mesi furono stampati circa 350.000 pamphlets), mostra la funzione di manoscritti, avvisi, sermoni, cartelli, e il ruolo importante giocato dagli stampatori. Distanziandosi dalla storiografia tradizionale, l'autore non considera l'Interdetto una vicenda che riguardò solo le élites culturali e politiche della città perché fu, al contrario, momento di straordinario coinvolgimento nella discussione politica anche di chi era lontanissimo dall'esercizio del potere: fu ad esempio durante quei mesi che il governo si interessò, per la prima e unica volta, al parere delle donne, segregate non solo dagli spazi politici, ma da quelli pubblici. Un libro, dunque, che muovendo dalla ricerca di una realtà dietro una metafora, quella delle parole-armi, delle guerre delle scritture, finisce col suggerire – in una prosa

sempre agile e piacevole – un ripensamento più vasto della politica della prima età moderna.

C. P.

★

IRENE FOSI, *La giustizia del papa. Sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in età moderna*, Bari-Roma, Laterza, 2007, x, 234 pp.

IL governo della giustizia, e non la sua amministrazione, nello Stato pontificio, è posto al centro di questo saggio di Irene Fosi, studiosa che si è già ampiamente e felicemente dedicata a temi analoghi e proprio grazie alla sua ricca esperienza di ricerca, attraverso un'abbondante documentazione inedita ben selezionata, riesce a delineare un vivace ritratto di Roma e dello Stato pontificio alle prese con la giustizia dal pontificato di Alessandro VI sino a quello di Benedetto XIV. E così nella cornice di questioni di ampio respiro, come l'idea stessa di giustizia in età moderna, ma anche la sovrapposizione di tribunali diversi, cui poi si aggiunge l'Inquisizione con i conseguenti conflitti di competenza e di precedenza, i tentativi di risolvere le controversie pacificamente e i reati che includono sempre più i peccati animano le pagine di questo studio, che racconta la vita quotidiana nella città del papa, con il suo portato di elementi sfuggenti e non ricostruibili con fonti certe.

Occorre osservare come anche in ambito giudiziario la politica di disciplinamento del clero mostri differenze tra centro e periferia, laddove nello Stato pontificio gli ecclesiastici rappresentavano la Chiesa, ma anche il governo. Il modello tridentino restava lettera morta scontrandosi con condotte morali non ammesse e apertamente riprovate, e con l'ignoranza ancora largamente diffusa che degenerava talvolta anche in eresia. Non fu solo la gestione del clero a rappresentare un'enorme difficoltà per la Chiesa, che dovette fronteggiare anche l'invalsa abitudine all'anarchia della nobiltà romana: quest'ultima, grazie alle intricate reti di rapporti con la Curia, riusciva molto spesso a impedire il regolare percorso della giustizia almeno fino al Seicento, quando si poté avvertire un mutamento.

Fosi sceglie di esaminare la giustizia del papa per mostrare diacronicamente anche l'evoluzione o la continuità di trattamento nei confronti di peccati e reati: dal quadro delineato, la presunta moderazione del Sant'Uffizio, ad esempio, rientra piuttosto nella difesa delle competenze giurisdizionali (p. 110). Una svolta nella politica della giustizia si ebbe con il pontificato di Sisto V, il quale volle rappresentarsi come latore e garante della *perfecta securitas*: la strategia, sostenuta da precise scelte iconografiche e propagandistiche, risultò poi essere solo di facciata. Si diffusero, inoltre, anche i racconti della crudele giustizia del papa, con cui si contribuì a costruire quella «leggenda nera che ha avvolto a lungo non solo l'Inquisizione, ma la crisi e la 'decadenza' dell'Italia barocca» (p. 218).

M. V.

★

MARZIA GIULIANI, *Il vescovo filosofo. Federico Borromeo e 'I sacri ragionamenti'*, Firenze, Olschki («Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura religiosa». Studi. XVIII), 2007, 424 pp.

AL centro di questo studio si collocano la figura del cardinale Federico Borromeo e il corpo delle sue oltre trecento prediche pronunciate tra il 1596 e il 1630 e riunite nell'opera intitolata *I sacri ragionamenti*. L'autrice ricostruisce il ricco percorso teologico e filosofico di Borromeo, che ha echi continui nella sua grande raccolta omiletica, destinata a divenire un modello (forse il principale) di stile oratorio orientato dalla più profonda spiritualità cattolica post-tridentina. Poggiandosi su un terreno storiografico ben consolidato, com'è quello degli *Studia borromaica*, l'autrice elabora una biografia intellettuale del cardinale che attinge notizie e giudizi da tutte le fonti oggi disponibili – manoscritti, opere a stampa, orazioni, omelie, epistolari. Uno dei momenti maggiormente approfondito è senza dubbio quello che riguarda il doppio soggiorno romano del cardinale milanese, risalente agli ultimi quindici anni del XVI secolo. Molto studiate e ben interpretate appaiono le relazioni tra Borromeo e i suoi 'maestri' spirituali frequentati a Roma, Agostino Valier e Francesco Toledo. Ma, nell'insieme, tutta la parte dell'opera consacrata a questo periodo della vita di Borromeo restituisce bene il clima culturale e spirituale della Roma di Sisto V e di Clemente VII, centrato attorno all'Oratorio dei Filippini e alla chiesa della Vallicella e, in buona misura, ispirato all'insegnamento di Filippo Neri. Nell'esperienza di redazione dell'Indice clementino, a fianco di intellettuali come Cesare Baronio, Gabriele Paleotti, Silvio Antoniano e Roberto Bellarmino, e nella difficile pratica politico-diplomatica del tempo, Borromeo approfondì lentamente la propria riflessione sulla funzione e il valore dell'oratoria. Nella sua prospettiva, essa finì per venire considerata come il principale strumento di insegnamento dei valori morali della Chiesa tridentina e come sofisticato mezzo di soddisfazione della passione per le lettere classiche e per gli studi umanistici. Un secondo aspetto della cultura di Borromeo particolarmente curato nelle pagine del volume è quello che riguarda la concezione unitaria del sapere umano e il suo ordinamento. A questa centrale tematica del pensiero di Borromeo si collega il grande progetto di fondazione della Biblioteca Ambrosiana e in essa si riflettono anche i contenuti delle prediche che fanno parte de *I sacri ragionamenti*. L'autrice enfatizza il legame sotterraneo che unisce l'«aspirazione a un ordinamento unitario dei saperi», connesso appunto alla realizzazione dell'Ambrosiana, con le sue raccolte librarie e con le sue raffinate collezioni d'arte (a cui anni orsono Pamela H. Jones dedicò le fitte pagine del suo ammirevole *Federico Borromeo and the Ambrosiana: Art Patronage and Reform in Seventeenth-century Milan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993), e l'«inesausta attività omiletica condotta [da Borromeo] nei trent'anni di governo vescovile della diocesi di Milano». Di particolare interesse risultano anche le pagine dedicate all'oceano delle note di lettura che il cardinale milanese stese durante i suoi studi. Questi appunti sono la testimonianza del dialogo diretto tra Borromeo e i libri della sua biblioteca e costituiscono la rete di supporto di tutta

la produzione dell'eminente prelato. Particolarmente conosciuto e analizzato da vari autori era già il caso delle letture petrarchesche di Borromeo, ma Giuliani compie, più in generale, un notevole sforzo per avvicinare i lettori del suo libro a tutti gli zibaldoni del cardinale, oggi conservati nella Biblioteca Ambrosiana, e ricostruisce con passione e invidiabile stile storiografico quell'«ampia suppellettile di materie» che Borromeo tessé nel corso di tutta la sua esistenza, ispirato dal progetto tipicamente cinquecentesco dell'unificazione del sapere in una grande enciclopedia contenente ogni espressione della cultura umana.

L. G.

★

ANTHONY GRAFTON, *What was history? The art of history in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 320 pp.

ANTHONY GRAFTON ha ricostruito il complesso e difficile percorso attraverso il quale è andato costituendosi lo statuto disciplinare della storia nel volume *What was history?*, nel quale è raccolto, rivisto ed integrato, il testo delle quattro George Macaulay Trevelyan Lectures da lui tenute all'Università di Cambridge tra gennaio e febbraio 2005. Il volume mantiene la scansione in quattro parti: dopo un primo capitolo dedicato a «Historical criticism in early modern Europe», Grafton discute il grande tema dell'*ars historica* – «The origins of the *ars historica*: a question *mal posée?*» – dedicando quindi il terzo capitolo – «Method and madness in the *ars historica*: three case studies» – all'analisi delle opere di Francesco Patrizi, Reinen Reineck e Jean Bodin, casi significativi di tale tradizione; nel capitolo conclusivo – «Death of a genre» –, infine, Grafton assume il 22 dicembre 1766, data di inaugurazione dell'Istituto Storico dell'Università di Göttingen, durante il rettorato di Johann Christian Gatterer, professore ordinario di storia, a simbolo dell'ormai mutato approccio nello studio del passato e del tramonto della lunga stagione dell'*ars historica*. Il sapere storico poteva finalmente contare su strumenti euristici ed epistemologici e su una metodologia tanto solidi da garantire autonomia disciplinare e da mettersi al riparo dalla forza corrosiva degli argomenti scettici che, attorno al 1700, continuavano ad occupare Jacob Perizonius e Jean Le Clerc. La storia stava diventando la disciplina coltivata dagli storici. Grafton, attraverso un'esposizione chiara e lineare, descrive che cosa fosse la 'storia' agli occhi di retori, giuristi, politici, teologi vissuti tra XVI e XVIII secolo, che le attribuivano valore ora perché, in qualità di repertorio di esempi, risultava utile alla precettistica morale o all'attività politica, ora, nel quadro di un'interpretazione teologica delle vicende terrene, perché funzionale all'apologetica religiosa o, ancora, come terreno di discussione per l'elaborazione di dottrine giuridiche.

A partire dalla metà del Quattrocento i lettori di opere storiche hanno codificato una serie di strumenti euristici finalizzati a verificare e controllare la veridicità delle informazioni tramandate. Eruditi, umanisti, giuristi hanno dato vita a un ampio e complesso dibattito, toccando una vasta ed articolata gamma di questioni e sviluppando una discussione nella quale problemi e competenze filologiche,

conoscenze linguistiche, dubbi sulla cronologia degli eventi e sospetti sull'onestà intellettuale degli autori di trattati e resoconti hanno dato alimento a una pubblicistica nella quale, a più riprese e con esiti diversi, si è tornati a interrogarsi a proposito di quale fosse l'utilità e la funzione della cultura storica. Assumendosi il compito di rispondere alla domanda formulata nel titolo, Grafton punta la propria attenzione su una questione di enorme interesse per tutti gli studiosi dell'età moderna e del Rinascimento: capire che cosa fosse, allora, la storia, significa sviluppare una ricerca che affronta un nodo nel quale sono intrecciati problemi di ordine assai diverso, riguardanti retorica, teologia, diritto, politica, filologia, filosofia; ricerca attraverso la quale, perciò, è possibile individuare uno degli assi lungo i quali la cultura moderna si è costituita e definita.

A. S.

★

PATRIZIA GRIMALDI PIZZORNO, *The Ways of Paradox from Lando to Donne*, Firenze, Olschki, 2007, 210 pp.

LA ricezione dei *Paradossi* di Ortensio Lando presso gli Inns of Court elisabettiani è il tema di questa ricerca. *The Defence of Contraries Paradoxes against common opinion*, opera pubblicata nel 1593 e qui riprodotta in Appendice (pp. 129-198), contiene solo 12 paradossi del Lando, tradotti frettolosamente da Anthony Munday non dall'originale italiano, ma dal testo francese messo a punto da Charles Estienne nel 1553. Questi aveva trasformato i *Paradossi* landiani, improntati a un acceso fideismo, in un manuale di questioni controverse per il suo pubblico costituito dai praticanti in legge del Parlamento di Parigi. Non diversamente la traduzione inglese, *The Defence*, è rivolta agli avvocati e agli ingegni brillanti che gravitavano intorno agli Inns of Court di Londra, centro vitale ed elitario di cultura, intesa a sfidare le opinioni correnti e, in un'epoca di fazioni accese, anche un'area di relativa tolleranza religiosa. La forma letteraria del paradosso, per la sua intrinseca indeterminatezza cognitiva, veniva usata come modello retorico inteso a rafforzare, nell'argomentazione *a contrario*, le capacità forensi di quanti si addentravano negli spazi malcerti dell'interpretazione della legge. Proprio presso gli Inns of Court il gusto tutto inglese per il paradosso conosceva, nei primi anni '90 del Cinquecento, un vero e proprio trionfo grazie al poeta John Donne, ai suoi *Paradoxes and Problems*, e a quella *monarchy of wit* da lui instaurata: ma assisteva anche, nel giro di pochi anni, al proprio tramonto, allorché nel 1618, nell'*Antimasque of Mountenbanks*, allestito dagli studenti del Gray's Inn in onore di Francis Bacon, *Parradox* (sic!) appariva sul palcoscenico carnevalesco nelle vesti di un mostro, «perfido figlio di un padre gesuita e una madre anabattista» (*Paradox: a Villain on stage*, pp. 120-127).

The Ways of Paradox si suddivide in due parti: nella prima (pp. 9-64) l'A. esamina i *Paradossi* nel contesto della vita del loro autore, Ortensio Lando, e delle sue convinzioni religiose in larga misura ispirate da Erasmo, ma ancora non univocamente definite nella loro portata decisamente eterodossa e politicamente eversi-

va. Secondo l'A., in questo testo Lando si colloca sullo sfondo di un Antirinasimento insofferente della teologia scolastica, ma non meno delle gerarchie sociali e si mostra sensibile alle suggestioni dello Stoicismo (*Ortensio/Lando's Paradoxes of faith*, pp. 9-28). Le sue convinzioni religiose sembrano accostarsi a quelle che Calvino, alla metà degli anni Quaranta, attribuiva, condannandole, ai 'libertini spirituali' e ai seguaci di Luciano, e, in particolare, a letterati come François Rabelais, Étienne Dolet, Cornelio Agrippa di Nettesheim, autori, viceversa, molto apprezzati dal Lando. La traduzione realizzata da Charles Estienne nel 1553 viene inserita nel contesto della fortuna francese del genere letterario 'paradosso' del tardo Rinascimento (*The French Paradoxes*, pp. 29-36). La traduzione inglese di Anthony Munday, realizzata senza eleganze in una lingua decisamente ancora grezza e dura, si colloca invece sullo sfondo dell'anglicizzazione degli strumenti giuridici e delle lettere che ebbe luogo nell'Inghilterra Tudor fra Enrico VIII e Elisabetta I, allorché, nel cuore di Londra, fioriva il traffico dei libri che nel frattempo la Chiesa Romana poneva nei successivi Indici (*Translation and the Business of letters*, pp. 37-52; *The English Reception of Paradoxes*, pp. 53-64). Nella seconda parte l'A. sposta la sua attenzione dal testo in esame ai suoi fruitori, ovvero gli uomini di legge della Londra elisabettiana, nella loro qualità di lettori e scrittori (*Lawyers as readers and writers in Elizabethian London*, pp. 67-88) e ai luoghi di fruizione dell'opera di Lando e Munday, ovvero in particolare, gli Inns of Court che, autonomi dall'Università non meno che dalla Chiesa, promuovevano e proteggevano una cultura non conformista (*Rhetoric and Paradox at the Inns of Court*, pp. 89-102; *Revels and paradoxical Kingdoms at the Inns of Court*, pp. 103-127). L'opera è corredata di un indispensabile Indice dei nomi (pp. 201-207).

S. A. B.

★

NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, Pisa-Roma, Serra, 2007 («Bruniana & Campanelliana», Supplementi, xvii – Testi, 4), 196 pp.

NICHOLAS HILL è uno di quegli autori della cultura britannica che ha ricevuto solo in epoca recente un riscatto dall'ingiusto oblio in cui caddero molti dei cosiddetti 'minori' della filosofia rinascimentale. Fino alla recente edizione dell'*Oxford Dictionary of National Biography* (2004), la voce 'Hill' curata da Charles John Robinson nella prima edizione (1891) forniva solo poche, incomplete notizie; e solo fino a pochi decenni fa, il nome di Hill compariva nelle ricerche degli studiosi in maniera occasionale e indiretta, quale cliente di un *entourage* scientifico-filosofico (il Northumberland Circle) dominato dalle figure di sir Henry Percy, di Walter Raleigh e di Thomas Harriot, o quale indiretto fruitore delle opere di *novatores* come Telesio, Bruno e Patrizi. Che l'opera di Hill costituisse un capitolo importante della 'new philosophy', era già attestato da una delle prime fonti della filosofia inglese, John Aubrey, il quale, nelle *Brief Lives*, dedicava all'autore della *Philosophia Epicurea* un conciso ritratto, definendolo «one of the most learned

men of his time, a great mathematician and philosopher». E dalle carte di Robert Hues, contemporaneo di Hill, gli studiosi hanno potuto constatare il rapporto esistente tra Hill e le opere di Giordano Bruno. Secondo Hues, infatti, Hill «professed himself a disciple of Jordanus Brunus».

Il problema delle fonti è stato uno dei nodi cruciali del lavoro di delimitazione intrapreso dalla curatrice del presente volume. Insieme alle inevitabili affinità, occorre fare emergere anche le debite differenze esistenti tra l'opera di Hill e gli scritti degli altri membri del Northumberland Circle. Il saggio introduttivo e l'apparato di note al testo di Hill costituiscono un pregevole lavoro di ricostruzione delle fonti, ma anche un'occasione di bilancio sul pensiero dell'autore e sul preciso ruolo assunto all'interno del suo *milieu*. Uno dei meriti della presente edizione è quello di aver scelto l'opera di Hill come punto di osservazione privilegiato del panorama filosofico britannico dei primi anni del XVII secolo, nel tentativo di restituire la *Philosophia Epicurea* alla naturale complessità della sua poliedrica e sfaccettata ispirazione. Questa strategia ha permesso di restituire al lettore un ritratto esauriente del pensiero dell'autore, e al tempo stesso, un utile affresco delle principali correnti filosofiche vigenti nel XVI secolo, componenti, in parti diverse, l'ossatura intellettuale della *Philosophia Epicurea*: l'atomismo nella versione democritea ed epicureo-lucreziana, la rifioritura cinquecentesca della morale stoica, la filosofia della natura elaborata da Giordano Bruno e da Francesco Patrizi, la filosofia ermetica della tradizione rinascimentale, la riforma medico-alchemica della filosofia di Paracelso.

Hill è fra quei promotori della cultura del Rinascimento cui vanno riconosciuti il merito, il coraggio e persino la spregiudicatezza d'aver affrontato temi e problemi di carattere filosofico e scientifico in un'epoca in cui – così scriveva Aubrey – «la gente credeva che astrologo, matematico e stregone fossero la stessa cosa». Nel secondo quarto del XVII secolo, con l'introduzione della nuova scienza del moto di Galilei e il primo fiorire della filosofia corpuscolare, molte idee dei sistemi della natura dei *novatores* rinascimentali di cui si nutrì l'opera di Hill perderanno parte della loro forza propulsiva e innovatrice; eppure, i più attenti lettori della filosofia naturale del Seicento non smetteranno mai di riconoscere quale straordinario contributo le filosofie del Rinascimento – e le idee di coloro che ne portarono i semi – avevano dato alla scienza moderna, inaugurando nuovi modi di pensare, sostenendo e promuovendo una *curiositas* scientifica e una libertà di filosofare che guardavano ormai oltre il sapere acquisito dal sistema delle arti liberali.

E. S.

★

MOSHE IDEL, *La Cabbalà in Italia (1280-1510)*, a cura di F. Lelli, Firenze, Giuntina, 2007, pp. 462.

ACCADE raramente che un illustre studioso straniero decida di pubblicare un suo lavoro, non in lingua originale o in inglese, ma in italiano. Il volume di Moshe Idel, dedicato allo sviluppo della Cabbalà in Italia, rappresenta uno di

questi casi, e il merito va principalmente alla volontà del curatore, Fabrizio Lelli, di offrire agli studiosi uno strumento che si rivelerà decisivo per il proseguo degli studi sulla mistica ebraica nella nostra penisola.

Il libro si propone di dare soluzione al problema se sia esistita e si possa dunque parlare di una Cabbalà specificamente italiana. Il periodo di tempo preso in esame da Idel è quello compreso tra l'arrivo di Abulafia in Italia (1280) e «la conclusione dell'attività letteraria della generazione degli ebrei italiani e spagnoli contemporanea agli umanisti fiorentini Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola» (1510), (p. 11), dando così rilievo anche a quel fenomeno caratteristico del Rinascimento conosciuto come Cabbalà cristiana. Gli snodi individuati da Idel portano il nome di tre cabbalisti, (per ragioni diverse legati all'Italia), Abraham Abulafia, Menachem Recanati e Yochanan Alemanno, i quali, partendo dall'organizzazione di tradizioni già esistenti, diedero vita a tre diverse forme di pensiero. Tale processo fu possibile grazie a certe caratteristiche culturali dell'ambiente ebraico italiano «in cui l'autorità rabbinica era relativamente debole e le tradizioni teologiche precedenti avevano cessato di essere significative» (p. 15). Partendo da queste premesse, Idel rielabora una documentazione enorme, in parte già pubblicata negli ultimi quindici anni di lavoro, ma conferendole una fisionomia sistematica, non solo tesa a sottolineare il pensiero caratteristico dei tre cabbalisti 'italiani', ma costruendo anche quella fitta e complessa rete di testi (insistendo molto sulla loro circolazione manoscritta e sulla provenienza da altri centri cabbalistici), necessaria a far comprendere come ci si trovi di fronte a un fenomeno riconoscibile nello spazio e nel tempo. Tale affresco ci consente poi di rispondere ad alcuni interrogativi decisivi non solo per i giudaisti, ma anche per gli storici del pensiero del Rinascimento italiano: isolare alcuni temi peculiari dell'ambiente mistico ebraico-italiano aiuta a comprendere meglio per quali ragioni «gli interessi cristiani per la Cabbalà si indirizzarono verso certe direzioni piuttosto che altre» (p. 359) C'è un ultimo contributo che questo volume porta agli studiosi italiani, ed è la standardizzazione grafica del termine Cabbalà. Negli studi sulla mistica ebraica capita di imbattersi in differenti rese del termine ebraico: *qabalah*, *qabbalah*, *kabbalah*, *cabala*. La scelta editoriale della Giuntina, già anticipata in un precedente volume di IDEL, *Cabbalà. Nuove Prospettive* (1996), può aiutare a mettere ordine, e che sia un contributo proprio sulla Cabbalà italiana, non può certo che contribuire a facilitarne l'adozione.

G. B.

★

TEODORO KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, xvi, 224 pp.

IL volume è il risultato di una ricerca sull'atteggiamento di medici e filosofi di fronte alla peste, dalle prime reazioni nel '300 fino al maturo '400, con speciale riguardo all'Umanesimo fiorentino. L'autore vuole mostrare come l'avvento del morbo abbia profondamente inciso sulla produzione della letteratura filosofica,

da un lato accelerando l'osmosi fra tendenze culturali e saperi diversi (di carattere medico, astrologico e alchemico, oltre che filosofico) e, dall'altro, calamitando l'attenzione di molti intellettuali sull'urgenza medica. La trattazione, in particolare, si concentra sulle opere di Marsilio Ficino e, soprattutto, sul suo *Consilio contro la pestilentia*, pubblicato per la prima volta a Firenze nel 1481 e divenuto testo di riferimento per la tradizione posteriore. D'altro canto, il *Consilio* di Ficino si inserisce nella lunga tradizione dei *consilia* medievali e, allo stesso tempo, la rinnova utilizzando fonti platoniche, prima sconosciute. Più in generale, lo scritto ficiniano rimanda a numerosi autori, i quali, in ambiti disciplinari eterogenei, abbracciano un arco temporale (e culturale) che va dall'antichità classica al Medioevo arabo e cristiano, per giungere fino all'Umanesimo italiano. Attraverso l'analisi delle fonti e della fortuna di quest'opera, dunque, si possono rileggere le questioni fondamentali che sono al centro di una letteratura medico-filosofica volta a debellare la peste. Protagonisti di questa lunga vicenda sono alcuni elementi chiave, come le 'qualità occulte', lo 'spirito' e i 'veleni', che di testo in testo compaiono in vesti diverse ma con un ruolo sempre centrale. Nel suo lavoro, dopo aver preso in esame il dibattito quattrocentesco intorno al valore della medicina, con particolare attenzione al contributo ficiniano, Katinis si concentra sull'analisi dei contenuti che animano il *Consilio* di Marsilio, per rilevarne i caratteri più originali. Il riferimento costante e, insieme, l'evento epidemico di maggior rilievo, rimane comunque la peste del 1348, alla quale sono dedicate le sezioni iniziali del libro, attraverso le testimonianze di Petrarca e Boccaccio, e di autorità mediche del tempo, come Gentile da Foligno. Lo studio si conclude con una riflessione sulla fortuna del *Consilio*, svolta attraverso alcuni cenni sul dibattito che si scatenò tra medici e filosofi fino al '700: sono così indicate alcune linee per una possibile futura ricerca sulla storia delle idee tramandate dall'operetta ficiniana. Quanto al testo del *Consilio*, in Appendice viene presentata l'edizione, annotata, della *princeps*. L'edizione è stata condotta su uno dei due esemplari oggi posseduti dalla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, confrontato con l'incunabolo conservato presso la British Library di Londra e, nei casi dubbi, con i due testimoni manoscritti che tramandano l'opera completa, vale a dire i Magliabechiani xv, 89 e xv, 194 sempre della Biblioteca Nazionale fiorentina.

A. R.

★

Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna, a cura e con introduzione di Adriano Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, 622 pp.

IN questo volume si affronta un tema centrale della cultura occidentale che ha radici tortuose e lunghe nella storia: la richiesta di misericordia da parte del condannato di fronte alla sentenza di un tribunale. Giustizia e misericordia sono esaminate nel lungo periodo attraverso la storia delle confraternite di giustizia che si cerca di ricostruire, partendo da quella di Bologna, «la più riccamente do-

cumentata», per poi estendersi alla storia delle diverse posizioni assunte in proposito dalle inquisizioni.

Il libro, curato da Adriano Prosperi, scaturisce dai lavori seminariali della cattedra di storia dell'età della Riforma e Controriforma della Scuola Normale e raccoglie alcuni studi e saggi sia di studiosi già esperti che di alcuni agli esordi; l'insieme è ben calibrato e armonizzato per solidità di riflessione e per originalità e vivacità: Nicholas Terpstra, Massimo Ferretti, Vincenzo Lavenia, Giuseppe Marcocci, Michele Olivari, Mario Prades Vilar presentano dei saggi di analisi del testo, di esame delle diverse posizioni delle inquisizioni, di esposizione delle rappresentazioni pittoriche per i condannati, di studio del *Modo de aiudar a ben morir* di Pere Gil, mentre Alfredo Troiano presenta un'edizione filologicamente accurata del *Manuale quattrocentesco della Conforteria di Bologna*, a cui si aggiunge la celebre *Recitazione del caso di Pietro Paolo Boscoli e di Agostino Capponi (1513)* del savonaroliano Luca della Robbia, con cui emergono anche motivazioni politiche. Silvia Ferrari, autrice anche di un confronto filologico tra diversi testimoni manoscritti del *Manuale* (pp. 542-), propone delle note per un'edizione completa del testo. Nella terza parte, vengono offerti dei materiali di commento, presentati da Adelisa Malena, preparati da Andrea Gesuna, Cesare Santus, Francesco Dei, Katia Pischedda, Víctor Fernández Soriano, Silvia Ferrari, Ilaria Gaspari, Marco Di Sabatino, Samuela Marconcini. L'importanza del lavoro risulta ancor più evidente ponendo in luce come Terpstra e Kathleen Falvey stiano coordinando un gruppo di ricerca internazionale sul *Manuale*: l'approdo di questa ricerca è la traduzione inglese del testo, corredata di una serie di saggi esplicativi, esempio di sinergia e convergenza quindi di interessi su di un tema forse trascurato. Il volume è dedicato a Delio Cantimori.

M. V.

★

MARIASSUNTA PICARDI, *Le libertà del sapere. Filosofia e «scienza universale» in Charles Sorel*, prefazione di C. Vasoli, Napoli, Liguori, 2007, 450 pp.

AUTORE poliedrico, storiografo di Francia e enciclopedista, Charles Sorel (1602-1674) ha legato la sua fama in maniera quasi esclusiva al giovanile romanzo libertino *Histoire comique de Francion*, pubblicato a Parigi nel 1623. All'interesse per il *Francion* la critica più recente ha poi affiancato quello per un romanzo come *Le berger extravagant* (1627), per opere galanti quali *La maison des jeux* (1642) o per uno scritto come *La bibliothèque françoise* (1644), nel quale, come si enuncia nel titolo, «se trouve l'examen et le choix des livres françois qui traitent de l'éloquence, de la philosophie, de la devotion et de la conduite des mœurs». Tale attenzione critica ha sostanzialmente trascurato non solo gli scritti storici di Sorel, tra cui l'*Histoire de la monarchie françoise* (1629), ma anche la sua opera più impegnativa e ambiziosa, quella *Science universelle* composta, ampliata e rielaborata nell'arco di quarant'anni, che ha avuto varie edizioni dal 1634 al 1668 e che a tutti gli effetti può essere considerata l'opera della sua vita.

Uno dei meriti, e non dei minori, dell'ampio volume di Mariassunta Picardi è allora quello di rivisitare questa tradizione storiografica per restituire al lettore un Sorel in qualche misura inedito: filosofo, polemista e pensatore enciclopedico. La *Science universelle* viene infatti collocata all'interno dell'enciclopedismo settecentesco e insieme si delinea la posizione originale di Sorel nei confronti dei «novateurs», dove dall'atteggiamento di interesse – anche se non privo di cautele – per la loro opposizione all'aristotelismo emergono sia echi del naturalismo rinascimentale sia istanze proprie del modello baconiano.

Come anche ricorda Cesare Vasoli nell'ampia prefazione, il pregio essenziale di questo scritto consiste nell'«avere ricostruito il suo [di Sorel] profilo intellettuale attraverso la lettura e l'interpretazione della sua opera maggiore» (p. xl); ma il volume di M.A. Picardi ridiscute anche – in particolare nel primo capitolo («L'enigma Sorel») e nella Postfazione («Francion rinsavito?») – il percorso intellettuale dell'autore della *Science universelle* dagli anni venti agli anni sessanta. Il distacco dal giovanile romanzo libertino si opera così in una dimensione enciclopedica centrata su un metodo che riproduce il complesso sistema di relazioni fisiche e metafisiche che percorrono l'universo, mentre l'esigenza di una riforma culturale pare compiersi anche tramite la creazione di biblioteche moderne e il rinnovamento della scienza e degli studi. In questa prospettiva, dove appaiono centrali l'erudizione e il sincretismo, la «perfection de l'homme» si realizza grazie a una inedita «libertà del sapere» e a una rinnovata indipendenza del giudizio. Se la ricerca di un enciclopedismo capace di operare una nuova e completa riforma pedagogica costituisce l'ambizioso progetto scientifico di Sorel, e se nella *Science universelle* risulta cruciale il nesso tra sapere e perfezione dell'uomo, si può allora ritrovare nella prospettiva scientifica soreliana centrata sulla «libertà del sapere» una «qualche contiguità tra il giovanile libertinismo e la libertà intellettuale dell'uomo maturo» (p. 367).

L. B.

★

GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA, *La Sorcière. Dialogue en trois livres sur la tromperie des démons*, texte établi, traduit et commenté par Alfredo Perifano, Turnhout, Brepols, 2007, 228 pp.

A CIRCA 20 anni dalla pubblicazione, curata da Albano Biondi, del *Libro detto Strega o delle illusioni del demonio* (1524), volgarizzamento di Leandro Alberti della *Strix, sive de Ludificatione Daemonum*, pubblicata nel 1523 da Gianfrancesco Pico, Alfredo Perifano consegna alle stampe la traduzione francese della stessa, invitandoci a riconsiderare l'opera pichiana espressione significativa di un momento drammatico della vicenda del mondo cristiano tra Girolamo Savonarola e Martin Lutero. Tenuto conto della stretta relazione esistente tra l'opera di Pico e quella dell'Alberti, per la vicinanza delle loro date di pubblicazione, per la loro contiguità ideologica e per la posta in gioco politica che la persecuzione stregonesca nella Mirandola del 1522-1523 lasciava presagire, sembra che la *Strix* e

il *Volgarizzamento* abbiano una funzione complementare, sottolineata da Biondi nel definire l'Alberti il *press-agent* della vicenda. Perifano assume una diversa prospettiva partendo nell'analisi non dal *Volgarizzamento*, bensì dalla *Strix*. L'idea, già espressa nell'*Examen vanitatis*, che le religioni non cristiane e la filosofia fossero opera del demonio è qui ripresa e sviluppata. Per Perifano, Pico parla attraverso due diversi personaggi dei quattro del dialogo: Apistius (senza Fede) e Phronimus (il saggio). Sul finale del primo libro entra in scena Dicastes, che rappresenta l'Inquisitore Armellini, operante nella Mirandola e autore dei principali arresti di presunte streghe nei territori di Concordia, assegnati dal 1511 alla vedova del fratello di Pico, Ludovico, nome del diavolo nella *Strix*. Ad accompagnare Dicastes è La Strega, avente nell'opera una funzione di *exemplum*, o di Storia, come la definisce Pico. Orbene, l'arrivo della Strega avviene dopo la sua condanna, e questo dato temporale è ulteriormente sottolineato da Perifano per dimostrare, anche grazie alla dedica scritta da Pico a Mainardo, la non partecipazione diretta del conte ai processi mirandolesi. La *Strix* è, dunque, «le fruit d'une construction de l'imagination qui [...] crée une fiction vraisemblable qui reflète les événements», ma è allo stesso tempo un importante documento che testimonia come la caccia alle streghe ed agli eretici si affermi sempre più come elemento centrale nei rapporti tra Chiesa e potere politico.

A. C.

★

Repubblicanesimo e repubbliche nell'Europa di Antico Regime, a cura di E. Fasano Guarini, R. Sabbatini, M. Natalizi, Milano, FrancoAngeli, 2007, 304 pp.

IL repubblicanesimo quale si è affermato in Europa e, più in generale, nel mondo moderno, sia come esperienza storica, sia come categoria del pensiero politico e filosofico, è un tema complesso che, riproposto in ambito anglosassone, in particolare da John Pocock e Quentin Skinner, è oggi dibattuto a livello internazionale, ma non meno in Italia (si rinvia almeno al recente *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, a cura di M. Albertone, Napoli, Bibliopolis, 2006).

Durante il convegno che si è tenuto a Lucca nei giorni 18-19 novembre 2005, in tale ottica, si è indagato intorno ad alcune forme politiche repubblicane presenti in Italia e in Europa nei secoli XVI-XVIII, sia dal punto di vista delle loro istituzioni e prassi di governo, sia da quello delle elaborazioni teoriche da esse espresse. Il volume che ne è scaturito, introdotto da Elena Fasano Guarini, spazia da una rassegna critica dei più recenti contributi sul pensiero repubblicano (L. BACCELLI, *Linguaggi e paradigmi: gli studi sul repubblicanesimo oggi*), a una riflessione sulle sue matrici bibliche (L. CAMPOS BORALEVI, *Tra politica e Bibbia: i linguaggi del repubblicanesimo*) o, ancora, sui punti di contiguità con l'eterodossia (S. ADORNI BRACCESI, *Passioni repubblicane, polemiche antinobiliari e inquietudini religiose nei lettori di Cornelio Agrippa nella Venezia del '500*). Altre questioni affrontate concernono la Rivoluzione inglese osservata da Venezia e Genova (S. VILLANI, *La prima rivoluzione*

inglese nel giudizio delle diplomazie veneziana e genovese), l'affermazione del modello repubblicano olandese nel '600 (M. VAN GELDEREN, *La disastrosa esperienza dei Medici. Sventure fiorentine e modelli repubblicani europei*), e la peculiare esperienza della Polonia (G. PLATANIA, *Nascita e morte della "res publica" polacca*). Alcuni saggi, infine, si incentrano su una o più delle repubbliche italiane sopravvissute in età moderna, Venezia, Genova, Lucca, soffermandosi sul loro rapporto con il Sant'Uffizio (di chi scrive, *Repubbliche italiane e inquisizione romana tra Cinque e Seicento. Riflessioni e ipotesi di ricerca*), oppure sulle loro caratteristiche istituzionali (A. VIAGGIANO, *Tirannide e libertà. Metamorfosi del repubblicanesimo a Venezia 1580-1620*; A. PACINI, *Genova nel Cinquecento: una repubblica fazione?*), o ancora sulla loro vita sociale ed economica, non priva di fermenti, nonostante il progressivo irrigidimento oligarchico e conservativo (R. SABBATINI, *Lucca, la repubblica prudente*).

SI. R.

★

Il Rinascimento italiano e l'Europa. Opera diretta da G. L. Fontana e L. Molà. Vol. IV, *Commercio e cultura mercantile*, a cura di F. Franceschi, R. A. Goldthwaite, R. C. Mueller, Fondazione Cassamarca, Treviso-Vicenza, Colla, 2007, 820 pp., 153 tavv.

PER il lettore comune, non specialista, questo quarto volume della vasta opera promossa dalla Fondazione Cassamarca annuncia un paradosso intrigante: gli si offre la storia di quel 'rovesciamento di sorti' tra Occidente e Oriente che si consumò nell'economia mondiale tra Medio Evo e Rinascimento, e che sta tuttora alla base dei 'complessi di colpa' dell'uno, e del risentimento epocale dell'altro. Un Occidente che all'inizio dei grandi processi di scambio con l'Oriente (soprattutto mussulmano) si trovava in svantaggio rispetto a questo, disponendo soprattutto di materie prime spesso di non gran pregio e di ancora ben scarsi prodotti manifatturieri, a fronte della ricchezza e sofisticazione della produzione levantina, cui si sarebbe tuttavia dischiuso un avvenire non industriale, e sempre più deprimente.

Il rovesciamento fu dovuto in molta parte al dinamismo culturale e industriale dell'Italia, ai mercanti di Amalfi, Venezia, Pisa, Genova, e poi di tante altre città della penisola, e all'insieme della società italiana, dai banchieri agli artigiani, dagli artisti ai tecnici, dai sovrani ai pontefici. Al lettore specialista questa trasformazione è a grandi linee nota. Ma egli trova in questo ulteriore contributo alla storia della moderna civiltà italiana un tentativo storiografico nuovo e originale, che passa attraverso l'ampliamento cronologico della visuale (dal Trecento al Seicento: 'lungo Rinascimento') e l'allargamento spaziale della ricognizione (dall'asse Mediterraneo-medio Oriente all'Europa settentrionale e nord-occidentale), sì che la storia del rinascimento commerciale ed economico della penisola italiana (e della sua 'crisi', dopo il 1500) può essere intesa quale parte della più generale vicenda europea. Di là delle sode resistenze comportate da vecchi schemi e inclinazioni settoriali e 'locali', e da finanche scoraggiante abbondanza di docu-

mentazione d'archivio, *Commercio e cultura mercantile* dispone la materia secondo tagli e prospettive problematiche suscitatrici di valutazioni innovative e prefigura direzioni di ricerca.

L'Italia riuscì a imprimere un corso nuovo alle relazioni commerciali tra Occidente e Oriente e fu protagonista del più ampio processo di rinnovamento e di crescita che riguardò il settentrione d'Europa. La stagnazione che l'economia peninsulare conobbe dopo la fase tre-quattrocentesca del riequilibrio e della fioridezza dimostra oggi complesse ragioni 'istituzionali', sociali e politiche, in parte dovute alla stessa collocazione della penisola, che fu al centro di tensioni, incontri e scontri tra tutti i diversi 'mondi' in confronto economico, militare, politico, religioso, dal Nord del vecchio continente alle porte dell'Asia.

La revisione dell'antica e consunta categoria del 'declino' economico dell'Italia dopo il xv secolo, e un'analisi comparata della ideologia del suo ceto mercantile, che appare 'doppia', tra aderenza all'etica ecclesiale e pragmatico individualismo, costituiscono alcuni dei punti di maggiore rilievo, la cui considerazione viene proposta in via preliminare rispetto alla avvincente illustrazione delle 'merci' protagoniste di quella storia di traffici che si riesce in modo stimolante a raccontare: i panni di lana, i drappi di seta, le armi, i libri a stampa, le maioliche, i dipinti, i marmi, le antichità, gli schiavi; e accanto alle merci, il complesso ordito delle pratiche mercantili in tutti i loro aspetti, tecnici, antropologici, culturali, spirituali: dal rapporto con gli stranieri alla presenza nell'Oriente ottomano; dalla circolazione delle idee religiose, nel bagaglio del mercante e alle fiere internazionali, alle forme del credito, all'usura, allo spionaggio industriale, all'informazione, al nesso tra l'arte di far denaro e quella di ben vivere.

Nel corredo iconografico, che lascia ammirati, si segnala qui in via del tutto simbolica il dettaglio di uno dei maggiori ritratti del nostro Rinascimento: alludiamo all'abito di sfolgorante e raffinata bellezza sfoggiato da Eleonora di Toledo, quale ce lo restituisce il Bronzino (ca. 1545). L'Italia (d'allora) si legge anche in questa dignitosa composizione di forme, concepita per quanto di più caduco, e di più seducente, come un bel vestito, possa esserci al mondo.

S. R.

★

DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, Serra, 2007 («Bruniana & Campanelliana», Supplementi, xx – Studi, 9), 206 pp.

ALUNGO Bruno è stato considerato un copernicano, geniale o degenerare a seconda dei casi: geniale per chi apprezzava il suo coraggio nell'aver tratto le ultime conseguenze del passaggio al modello eliocentrico, rendendo l'universo infinito; degenerare per chi notava che queste conseguenze venivano dedotte non da indagini astronomiche, ma da principi di natura metafisica. Grazie soprattutto ai lavori di Rita Sturlese e Miguel A. Granada, sappiamo ora che, sebbene questo sia un tema di importanza centrale che permette anche di inquadrare moltissimi

aspetti del pensiero bruniano, il rapporto con Copernico non si limita a questo aspetto e, soprattutto, che l'interesse di Bruno per l'astronomia a lui contemporanea non si ferma al *De revolutionibus*, ma anzi segue e assimila a suo modo quanto viene pubblicato in proposito alla fine del Cinquecento, soprattutto nei paesi di area tedesca. Il bel saggio di Dario Tessicini si inserisce a pieno titolo in questa linea di ricerca, apportando dei contributi di rilievo. I primi due capitoli si occupano delle variazioni, non piccole, che Bruno apporta all'ordine copernicano dei pianeti; gli ultimi due dell'interpretazione bruniana delle novità celesti che appassionarono i cultori di astronomia alla fine del Cinquecento. Per quanto riguarda il primo tema, Tessicini propone un criterio interpretativo che appare convincente: dietro a quel che nella *Cena* appare un errore interpretativo del diagramma copernicano e, nel *De immenso*, una singolare proposta di considerare la Terra e la Luna come una coppia di pianeti, orbitanti più o meno alla stessa distanza dal Sole ma in posizione opposta, opera un recupero di fonti antiche e medievali che legge (e deforma) il copernicanesimo come la rinascita di antiche ipotesi cosmologiche pitagoriche. La stessa logica sembra guidare la soluzione che Bruno offre a un problema lungamente dibattuto dagli astronomi, ossia la posizione dei pianeti inferiori: anche Mercurio e Venere sono pianeti consorti, come la Terra e la Luna. La sicura padronanza che Tessicini ha dei dibattiti astronomici antichi e moderni non è sufficiente, tuttavia, a risolvere quel che appare quindi come un problema insoluto nel *De immenso*, ossia il fatto che in quest'opera, in rapidi e un po' criptici accenni, Bruno a volte attribuisca ai pianeti superiori un moto annuo, come quello di Mercurio e di Venere, a volte invece dia loro i periodi tradizionali di rivoluzione (due, dodici e trenta anni).

Gli ultimi due capitoli ci proiettano in un dibattito ancora più ampio, quello che si svolge intorno all'interpretazione della *nova* del 1572 e delle comete che si susseguono alla fine del secolo. Bruno appare lettore attento di quanto viene pubblicato su questi argomenti, non per mera curiosità, ma perché essi si innestano in punti chiave della sua proposta cosmologica e filosofica. La sua strategia, ben delineata dalle analisi di Tessicini, è seguire le sue fonti nell'esposizione dei dati sperimentali; assimilarle fin quando possibile, anche a costo di innegabili forzature, quando propongono interpretazioni che possano andare nello stesso senso delle sue (fare delle comete e della *nova* dei fenomeni celesti, non collocabili nelle immediate vicinanze della Terra; allargare dunque le dimensioni del cosmo, fino a renderlo infinito; fare di comete e *novae* dei pianeti, visibili solo in particolari circostanze); rifiutare nettamente tutto quanto si oppone ai fondamenti metafisici del suo sistema, in particolare l'interpretazione di questi eventi che ne fa dei segni divini, dei miracoli, interpretazione presente in autori per il resto molto distanti come Tycho Brahe e Helisaeus Röslin e assolutamente inconciliabile con il principio che tutta la potenza divina viene tradotta in atto nell'universo, senza lasciare spazio a una libera volontà di tipo personale, che possa intervenire nella natura o nella storia.

GARY K. WAITE, *Eradicating the Devil's Minions. Anabaptists and Witches in Reformation Europe*, Toronto, Toronto University Press, 2007, 384 pp.

NEL dinamico settore degli studi su streghe e demoni, si vanno delineando nuove tendenze di ricerca che esplorano gli intrecci tra eresia e stregoneria: ne è un esempio il libro di Gary Waite, uno dei principali studiosi dell'anabattismo (*David Joris and Dutch Anabaptism*, 1990), che ha curato, inoltre, la traduzione inglese degli scritti di David Joris. Recentemente si è occupato di caccia alle streghe e ora con questo saggio punta l'attenzione sull'intolleranza diffusa nell'Europa della prima età moderna e sulla riforma radicale, tracciando un parallelo tra la persecuzione degli anabattisti e quella delle streghe, riuscendo così a fondere due sue ricerche. Sostenuto dalla ricerca archivistica e da una vasta conoscenza di trattati e pamphlet dell'epoca, Waite ipotizza che la ripresa e l'intensificazione della caccia alle streghe in età moderna sia conseguenza diretta della scoperta di sette ereticali, di cui si avverte, con sempre maggior intensità, la pericolosità in ambito politico. Sugli anabattisti la demonizzazione riuscì ad abbattersi con particolare veemenza nella gran parte delle regioni europee, grazie alle opere di teologi cattolici, luterani e calvinisti (Lindanus, Bugenhagen e Guy de Bres, tra gli altri). Unica eccezione dovuta al diffuso erasmismo e spiritualismo fu l'Olanda, dove le opere degli anabattisti e degli spirituali continuarono a essere pubblicate e tradotte a lungo.

L'idea della congiura e la demonizzazione dell'eretico ben si prestavano ad accomunare le due accuse di stregoneria e di eresia e a esacerbare gli animi, fomentandoli alla persecuzione incessante. Per mostrare come l'eresia sconfinasse nel satanismo, era sufficiente ricorrere alla conoscenza della Bibbia da parte delle anabattiste, donne povere e illetterate che, si credeva, solo con l'aiuto demoniaco avrebbero potuto recitare il testo sacro. Inoltre, a sostegno della tesi, rappresentazioni propagandistiche, come quelle della moralità lasciva, sottolineavano le similitudini tra i due gruppi di 'adoratori di Satana', favorendo e sollecitando la convinzione dell'equivalenza tra i ceti popolari. Rispetto ad altri studi sulla caccia alle streghe, l'approdo da ricerche di storia della riforma radicale di Waite consente un'analisi in parte innovativa, che riprende i lavori di Jonathan Pearl, ad esempio, sui rapporti tra demonologia e politica in Francia (*The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France 1560-1620*, 1999).

M. V.

★

ERIC WEIL, *Ficin et Plotin*, édité, présenté et commenté par Alain Deligne; traduit avec la collaboration de M. Engelmeier, Paris, L'Harmattan, 2007, 226 pp.

SONO ben noti agli studiosi i due saggi di Eric Weil su Pomponazzi e Giovanni Pico della Mirandola, il primo risalente a una dissertazione amburghese, con

Cassirer nel 1928, ed il secondo a un «mémoire» parigino dell'Ecole Pratique des Hautes Etudes, con Koyré nel 1938 (cfr. E. WEIL, *La philosophie de Pierre Pomponace - Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, 1986). Esce ora a Parigi, per i tipi dell'Harmattan, un inedito scoperto, curato e commentato da Alain Deligne (Università di Münster), già autore di una monografia su Weil intitolata *Eric Weil, ein zeitgenössischer Philosoph*, Bonn, 1998. L'inedito, il cui manoscritto si conserva nel Fondo Weil di Lille, tratta di Ficino e di Plotino: *Ficin et Plotin* fu scritto tra il 1929 ed il 1935, tra Amburgo e Parigi su richiesta di Saxl, Panofsky e Klibansky, la prestigiosa «triade» – come la chiama Deligne – del Warburg Institute. Alla funzione meramente «documentalistica» dello scritto, destinato ad alimentare il capitolo su Ficino nella nuova edizione progettata del saggio *Dürers Melancholia I* (confluiva dopo le note vicende editoriali solo nel 1964 in *Saturn and Melancholy*), si aggiunse, per iniziativa di Weil, una visione più vasta, di largo respiro, da Plotino fino al Ficino attraverso Porfirio, Giamblico, Proclo, Psello, Pletone e Bessarione. Tema del saggio: la «mondanizzazione» o secolarizzazione, in senso lato, della redenzione dell'uomo. A Saxl, Panofsky e Klibansky che gli chiedevano una traduzione in tedesco del terzo libro del *De vita* ficiniano (*De vita coelitus comparanda*), Weil oppose quasi subito una serie di argomenti filologici, legati all'inattendibilità degli *Opera omnia* del 1576 e alla difficoltà di reperire fonti esatte e manoscritti affidabili. Mai ritrovata, la traduzione è però servita da pretesto a questa monografia. La vivacità intellettuale di Weil, studioso di Ficino, è ciò che meglio risalta dall'*Introduction* di Deligne (pp. 19-89), ricca di notizie d'archivio, di considerazioni contestuali e di rilievi critici, in cui l'autore delinea bene la traiettoria storico-filosofica del giovane studioso, impegnato a trasformare in una «ambitueuse esquisse d'histoire de la philosophie» (p. 44) una semplice «commande» erudita, destinata a documentare un capitolo d'iconologia. *Ficin et Plotin* verte in parte su Ficino e il *De vita*, ma risale presto a Plotino, le cui *Enneadi* sono, come si sa, all'origine delle dottrine magiche nel *De vita coelitus comparanda*, e ridiscende poi attraverso la catena dei Neoplatonici fino a Proclo, infine a Pletone e a Bessarione. La magia e l'astrologia vi sono analizzate quali sintomi di una lenta secolarizzazione, per cui l'uomo neoplatonico, anima immersa nel mondo, s'impadronisce progressivamente di poteri mondani per compensare l'ansia di una salvezza sempre più differita fino a sfociare, in Ficino, nella teoria medico-filosofico-astrologica e nella pratica di talismani terapeutici oppure teurgici. Dall'immortalità all'umanità, dall'invisibile al visibile, dal divino al mondano, il percorso seguito da Weil negli anni '30 non è senza evocare, e lo fa bene Deligne, la riflessione di Weber da una parte, e quella di Cassirer dall'altra. L'uso dei simboli e dei segni sovrannaturali tradisce, più che una superstizione, il percorso del pensiero infinito nel finito, quando la creatura cerca di diventare creatrice della propria salvezza e vede nel mondo le proprie potenzialità riflesse. Così si spiega come il Ficino mago e medico, fedele commentatore filosofico delle *Enneadi*, abbia potuto «distruggere l'idea fondamentale di Plotino» (p. 111) circa la necessità di fuggire dal mondo e di rifuggire dal corpo.

Altamente consigliabile agli studiosi del Rinascimento, solitamente curiosi dell'avventura warburghiana e cassireriana, questo volume è una graditissima sor-

presa per chi pensa, con lo stesso Weil, che l'umanesimo rinascimentale si presenta tutt'ora come un potente interlocutore filosofico.

S. T.

★

Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale, vol. I, *Secoli XV-XVII*, a cura di F. Gambin, Firenze, SEID, 2008, XVIII, 228 pp.

IL volume raccoglie gli atti del primo di tre convegni previsti con cadenza annuale sul tema delle tre minoranze di *moriscos*, ebrei, e zingari nella storia d'Europa, e getta le fondamenta di un ampio e multiforme cantiere di lavori. La struttura diacronica del progetto prevede un passaggio dall'impostazione preminentemente storica dei primi due volumi (questo primo, dedicato ai secoli del tardo medioevo e della prima età moderna, e il successivo, secoli XVII-XIX) a quella socio-antropologica dell'ultimo (più fortemente incentrato sul presente). Il progetto è senz'altro multiforme in relazione agli ambiti disciplinari di afferenza degli studiosi che vi prendono parte: antropologia, linguistica storica e storia letteraria, filosofia, storia.

L'area geografica in cui è collocato il tema è l'«Europa», ovvero l'«Europa sud-occidentale»: scelta non tanto e non solo storica, ma anche attualistica, come appare dal tono «non polemico», ma certo «provocatorio» nei riguardi dell'attuale dibattito relativo al preambolo della costituenda Costituzione europea in relazione alla questione delle cosiddette «radici cristiane». Spogliato di tale richiamo al presente, il termine più calzante al contesto geo-storico e geo-politico (sola eccezione il solo contributo di H. Asséo, relativo alla Francia) è senz'altro quello di Europa o Mediterraneo spagnoli. Ciò, a ben vedere, ha una valenza storica anche in relazione alle minoranze qui prese in esame: si tratta, infatti, non senza una qualche semplificazione, dell'Europa dell'Inquisizione e della Controriforma (o Riforma cattolica), di contro a un'Europa continentale e settentrionale protestante, in cui pure il tema dell'ebraismo e dell'antisemitismo (si pensi *in primis* a Lutero), ma anche quello degli zingari (si pensi anche solo ai brevi, ma importanti cenni nella *Cosmographia universalis* di Sebastian Münster) furono tutt'altro che marginali. A ben vedere, e per ammissione degli stessi organizzatori, lo spazio geografico del progetto è funzione dell'interpretazione di uno spazio storico, quella Spagna di Américo Castro (1948) che è, per l'appunto, oltretutto una realtà sociale, geografica e culturale, anche un'idea di Spagna, di Penisola iberica, di Europa e di Mondo: un mondo in cui l'apporto culturale, sociale ed umano delle minoranze (una sorta di *melting-pot* iberico) fu determinante, ad esempio, per la scoperta e la conquista del Nuovo mondo.

Se scopo (non esplicito, ma chiaro) del volume è quello di giungere a una riformulazione del termine «minoranze», privandolo dei suoi connotati culturalmente (e pregiudizialmente) negativi di emarginazione, marginalità, e così via, tra i più efficaci versanti di ricerca qui presentati non poteva non esserci quello

della storia culturale, in particolar modo linguistica e letteraria. I contributi di F. Dalle Pezze, A. Gallo, F. Gambin, S. Neri, L. Piasere, ad esempio, permettono di avvertire già fin dal xvi secolo il duplice tentativo di privare da una parte le minoranze della loro identità, costruendo attorno a loro una 'marginalità' codificata attraverso stereotipi, tratti (identificati come) caratterizzanti, e di 'esorcizzare' dall'altra questa 'alterità', attraverso forme di 'assimilazione' (e non di integrazione) in un contesto culturale percepito e presentato come omogeneo (in quanto dominante) e rispetto al quale la minoranza è rappresentata in maniera a-conflittuale (si pensi al tipo del *morisco* nel teatro spagnolo del *siglo de oro*). Sul piano della storia sociale, si nota invece – in tre differenti contesti politici e geografici, quali la Francia, Venezia e la Sardegna spagnola – come tale complessità di atteggiamenti nella rappresentazione culturale delle minoranze avesse anche, con particolare riferimento agli zingari, più di una corrispondenza nella realtà socio-politica: dai rapporti clientelari (di *patronage*) che legavano in Francia nobiltà e *bohémien*s – anche in conseguenza di uno dei loro mestieri 'tipici', il mercante di cavalli – (H. Asséo), agli atti processuali relativi alla condanna di due *cingani* vaganti sul territorio della Serenissima (B. Fassanelli), al rapporto tra scambi matrimoniali e radicamento territoriale in Sardegna (M. Aresu). Sarebbe stato interessante un'analogia apertura alla storia sociale ed economica di alcune realtà del mondo ebraico portate recentemente alla luce dalla *world history*, soprattutto in riferimento alla letteratura su *court-jews* e *port-jews*.

Si tratta di un lavoro importante, che mostra una possibilità di dialogo tra specialisti di differenti discipline, alle prese con aspetti affini di una realtà storica inseribile all'interno di tematiche di ampio respiro: un approccio multi-disciplinare che, grazie alla condivisa sensibilità per tematiche 'sottili' proprie dell'*histoire culturelle*, senza de-contestualizzare le problematiche storiche favorisce la possibilità di analizzarne comparativamente i molteplici contesti.

I. M.

★

ELISA REBELLATO, *La fabbrica dei divieti. Gli Indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2008 («Il sapere del libro»), 394 pp.

La fabbrica dei divieti è la prima storia editoriale degli Indici dei libri proibiti e arricchisce la già ampia bibliografia dedicata alla censura libraria di un nuovo tassello importante. Al centro del libro si trovano gli Indici in quanto testi stampati: l'attenzione non è rivolta alla politica culturale della Chiesa o alla storia delle idee in Italia, aspetti accuratamente vagliati dai tanti studi finora apparsi sull'argomento, ma si indirizza verso lo studio della formazione e diffusione degli Indici. Scopo del lavoro è ricostruire le discussioni svoltesi nelle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio in vista degli aggiornamenti delle liste proibitorie a partire dall'Indice clementino del 1596 fino all'Indice di Benedetto XIV del 1758, che segnò una svolta nella percezione della politica censoria della Chiesa romana. Alla ricerca in

biblioteca, che parte dal reperimento degli Indici stampati nel periodo considerato (vedi censimento posto in appendice al volume, pp. 272-373), si affianca lo scavo d'archivio nei fondi centrali della censura ecclesiastica e nelle carte dei tribunali periferici del Sant'Uffizio, in particolare in quello bolognese.

Il volume affronta temi nodali per la storia interna della censura: gli equilibri di potere tra Inquisizione e Congregazione dell'Indice, il ruolo di vescovi e inquisitori locali nell'esercizio della censura, etc. I primi capitoli del volume chiariscono le diverse fasi della riorganizzazione cui fu sottoposta la censura romana dopo la promulgazione dell'Indice clementino. Per tutta la prima metà del Seicento si assiste ad un lento, ma continuo processo di centralizzazione delle decisioni: progressivamente il Maestro del Sacro Palazzo vide ridursi i poteri che aveva fino ad allora esercitato e inquisitori locali e vescovi dovettero riconoscere che la materia censoria stava sfuggendo dalle loro mani, cui ancora l'Indice clementino l'aveva affidata. In questi decenni uscirono gli ultimi Indici di libri proibiti emanati da singoli inquisitori, che tuttavia consistevano in semplici raccolte dei decreti romani e non esprimevano la volontà censoria delle autorità locali. Con l'Indice di Alessandro VII (1664) la promulgazione degli Indici fu riservata alle istituzioni vaticane, che non parvero però in grado di compiere efficacemente i propri compiti. Il Sant'Uffizio allargò sempre di più la sua sfera di competenza in materia censoria a scapito della Congregazione dell'Indice, che si trovò di fatto in una posizione del tutto subalterna e di impotenza nei confronti della più potente congregazione cardinalizia. Nella situazione che si era venuta a creare i più accesi promotori di nuovi Indici furono gli stampatori, attirati dalla possibilità di subitanei guadagni con la vendita di strumenti indispensabili agli inquisitori e a molti uomini di Chiesa. L'iniziativa di redigere Indici dei libri proibiti aggiornati e in linea con le necessità ecclesiastiche fu ripresa dalla Congregazione dell'Indice solo ai tempi di Benedetto XIV, che subito dopo la sua incoronazione decise di ridare impulso a questa congregazione vaticana. La bolla *Sollicita ac provida* del 1753 e il successivo Indice costituirono la risposta concreta alle indicazioni di papa Lambertini. L'importanza delle iniziative di Benedetto XIV, sottolineata più volte dalla storiografia, è spiegata nel volume secondo un'ottica interna alla storia della censura e in una prospettiva di lungo periodo, che consente di chiarire non solo i punti di rottura, ma anche le numerose continuità con la prassi precedente. Il libro di Elisa Rebellato presenta il grande merito di allargare lo sguardo della ricerca sulla censura ad ambiti tradizionalmente trascurati e, grazie alla sua ricchezza documentaria, costituisce un utilissimo strumento di lavoro per chi in futuro vorrà occuparsi della censura romana.

M. C.

★

LUCIO PAOLO ROSELLO, *Il ritratto del vero governo del Prencipe (1552)*, ed. critica a cura di M. Salvetti, Milano, FrancoAngeli, 2008, 228 pp.

L'EDIZIONE critica del trattato di Lucio Paolo Rosello, *Il ritratto del vero governo del Prencipe*, pubblicato a Venezia nel 1552, ha innanzitutto il valore di ripor-

tare all'attenzione degli studiosi un testo su cui si era già soffermata la critica novecentesca nel tentativo di ricostruire e interpretare le tensioni politiche e le inquietudini religiose del Cinquecento. L'ampio studio introduttivo e il lavoro filologico compiuto da Matteo Salvetti rappresentano un significativo contributo per la ricostruzione critica dei percorsi dell'eterodossia veneta, e più ampiamente italiana, nell'età della Riforma e della Controriforma.

Avvalendosi della vasta mole di studi sul Cinquecento italiano ed europeo, nonché delle ricerche dedicate alla biografia e alle opere di Rosello, Matteo Salvetti analizza il pensiero religioso e politico del curato veneto, mettendo in evidenza i nessi tra il *Ritratto* e la biografia e la produzione complessiva dell'autore, ma anche ricostruendo l'ambiente culturale di cui quel testo è, in buona parte, espressione. Furono infatti le vicende biografiche del Rosello, in particolare i suoi contatti con alcuni importanti esponenti della cultura eterodossa dell'epoca, e il processo per eresia cui fu sottoposto nel 1551, a orientare in maniera significativa le sue istanze teoriche che furono innanzitutto di carattere spirituale, e solo indirettamente politiche. In un contesto segnato da forti controversie politico-religiose, l'esaltazione di Cosimo I come ottimo principe compiuta dal Rosello nel *Ritratto* appare un'importante opera di propaganda progettata in accordo con la corte medicea. Una propaganda, e non un semplice panegirico cortigiano, adatta al clima culturale, politico e religioso dell'epoca, in quanto «destinata a diffondere quel paradigma di principe negli ambienti eterodossi delusi e senza guida, le cui speranze stavano gradualmente spegnendosi nel clima della nascente Controriforma» (p. 48). Rosello è un raffinato nicodemita che utilizza la forma letteraria del dialogo – che ben si presta all'uso di schemi dissimulativi – e che struttura il *Ritratto* come una tipica *institutio principis* sulla base dei modelli pedagogici di Isocrate e di Erasmo. Tuttavia, come ha efficacemente sintetizzato Salvetti: «Apparentemente erasmiano, in realtà il *Ritratto* è una sintesi tra il 'pacifista' Erasmo e l'empio Machiavelli, sviluppata alla luce dell'insegnamento sofistico isocrateo». In tal senso, l'opera di Rosello può essere letta come un interessante caso di machiavellismo di prima età moderna e più generalmente come una testimonianza della molteplicità e della ricchezza dei percorsi intellettuali nell'Italia del Cinquecento.

G. D. P.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Simonetta Adorni Braccesi, Guido Bartolucci, Lorenzo Bianchi, Olivia Catanzorchi, Marco Cavarzese, Antonella Ciccarelli, Giovanni Della Peruta, Antonella Del Prete, Claudia Donadelli, Luigi Guerrini, Igor Melani, Chiara Petrolini, Andrea Rabassini, Simone Ragagli, Saverio Ricci, Emilio Sergio, Andrea Suggi, Stéphane Toussaint, Michaela Valente.

GIOVANNI PICO E LA CABBALÀ

CONVEGNO INTERNAZIONALE,

MIRANDOLA, CASTELLO PICO, 8-9 DICEMBRE 2007,

IL rapporto tra Giovanni Pico della Mirandola e la tradizione mistica ebraica ha assunto negli ultimi anni un ruolo sempre più rilevante all'interno degli studi rinascimentali. La complessità delle fonti cabbalistiche e il loro utilizzo da parte del filosofo mirandolano hanno affascinato numerosi studiosi, che, soprattutto dopo i decisivi lavori di Wirszubski, hanno insistito sul ruolo di questa tradizione per la comprensione di alcuni aspetti del pensiero di Pico. Se, fino ad oggi, tali studi erano stati inseriti all'interno di convegni più ampi, dedicati alla figura generale del Pico, l'incontro organizzato dal Centro Internazionale di Cultura «Giovanni Pico della Mirandola» (con il coordinamento scientifico di Fabrizio Lelli) è stato, per la prima volta, di carattere monografico, offrendo così la possibilità di approfondire temi specifici legati al rapporto tra Pico e la Cabbalà.

La prima sessione, a cui hanno partecipato Moshe Idel, Brian Copenhaver e Cesare Vasoli in qualità di presidente, aveva come titolo *La Cabbalà pichiana sullo sfondo della speculazione cabbalistica italiana contemporanea*. Idel ha mostrato la complessità dello studio delle fonti cabbalistiche del Pico, indagando il fitto intreccio di tradizioni speculative (in particolare Abulafia e la riflessione ashkenazita) sottinteso alla concezione pichiana del 'Figlio di Dio' e il suo accostamento con il Metatron e la figura di Enoch. Nel secondo contributo Brian Copenhaver ha trattato il rapporto conflittuale instauratosi nella storiografia italiana, a partire dalla fine dell'Ottocento, tra l'interpretazione della figura del Pico come umanista (autore della *Oratio de hominis digitate*) e il Pico cabbalista, conflitto nel quale, all'esaltazione della prima immagine, ha corrisposto una marginalizzazione della seconda e delle sue fonti ebraiche, fino agli studi decisivi del Wirszubski, che hanno restituito alla Cabbalà la propria centralità per il pensiero pichiano compreso tra le *Conclusiones* e l'*Heptaplus*.

La seconda sessione, intitolata *Aspetti dell'interpretazione esoterica ebraica nell'ambiente del Pico*, si è articolata in sei relazioni. La prima, tenuta da Franco Bacchelli, ha affrontato il problema della ricezione di Origene nella Firenze del Quattrocento e, in particolar modo, ha approfondito come Matteo Palmieri prima, e poi Marsilio Ficino, lo abbiano utilizzato nelle loro riflessioni relative al rapporto tra anime, mondo e salvezza; il secondo contributo, presentato da chi scrive, ha inteso invece prendere in esame alcune fonti presenti nell'opera di Marsilio Ficino che testimoniano un vivo interesse per la tradizione mistica ebraica alcuni anni prima dell'inizio dell'avventura cabbalistica pichiana. I successivi quattro inter-

venti si sono concentrati su autori ebrei che hanno ricoperto un ruolo decisivo nel pensiero del Mirandolano.

Harvey Hames ha messo in rilievo l'interesse che certi ambienti ebraici ebbero per Lullo, l'elaborazione delle sue teorie attraverso la riflessione di Abulafia e in che modo, attraverso alcuni mediatori quali Yohanan Alemanno, tali speculazioni siano arrivate a influenzare una delle definizioni pichiane della Cabbalà come *ars combinandi*. Brian Ogren ha invece ipotizzato un legame tra alcuni passi dell'opera di Pico e il pensiero di Yosef ben Shalom Ashkenazi (in particolare la teoria della trasformazione di tutte le cose dalla forma di vita più semplice al massimo livello delle *sefirot*), attraverso la mediazione di alcuni intellettuali ebrei vicini al conte, come Dattilo e lo stesso Alemanno. Fabrizio Lelli ha concentrato la propria attenzione sull'ambiente ebraico toscano, sottolineando come negli stessi anni si discutesse di questioni analoghe a quelle presentate da Pico nelle proprie opere. L'attenta analisi delle lettere di alcuni esponenti della famiglia dei da Pisa e gli scritti di un cabbalista come il Genazzano hanno messo in luce come resti ancora molto lavoro da fare per capire come la novità pichiana vada inserita in un contesto più ampio di scambi e influenze reciproche. L'ultima relazione della giornata si segnala invece per la presentazione, da parte di Michela Andreatta, della influenza esercitata su Pico dal *Commento al Cantico dei Cantici* di Gersonide, attraverso la traduzione fattane dal Mitridate, che interpolò il testo con glosse tese a colorarlo di forti tinte cabbalistiche.

La sessione conclusiva è stata dedicata alla fortuna del pensiero cabbalistico pichiano nel secolo successivo. Saverio Campanini ha presentato le difficoltà relative alla tradizione testuale del più famoso commento alle *Conclusiones* pichiane, quello di Francesco Giorgio Veneto. Crofton Black ha istituito un parallelo tra Giovanni Pico e Paolo Ricci, mostrando che entrambi utilizzarono idee e testi ebraici per costruire una connessione tra l'ascesa intellettuale e l'interpretazione biblica. Patrizia Castelli ha infine segnalato in un ampio excursus la fortuna iconologia (libresca e non solo) di temi cabbalistici e, in particolare, di simbologie legate alla dottrina delle *sefirot*.

La sensazione che è emersa dalle relazioni del convegno è quella di un panorama più complesso, e senza dubbio meno lineare, di quanto ci si potesse attendere. Il rapporto di Pico con la Cabbalà (esempio di un più ampio interesse per la tradizione mistica ebraica, che investì il Rinascimento italiano ed europeo) non dovrà essere indagato facendo affidamento esclusivamente sulle traduzioni fatte da Flavio Mitridate per il conte (che però rimangono un punto di partenza irrinunciabile), ma anche tenendo in considerazione tutti quegli ambienti italiani, cristiani ed ebrei, dove frequente era lo scambio di fonti e di temi, luoghi insomma di influenze reciproche molto difficili da individuare e da studiare, ma, come ha dimostrato questo convegno, ricche di spunti di estremo interesse per le ricerche future.

GUIDO BARTOLUCCI

A DIECI ANNI DALL'APERTURA DELL'ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

(ROMA, 21-23 FEBBRAIO 2008)

Si è svolto in tre giornate il simposio volto a tracciare un primo bilancio e le prospettive di ricerca a dieci anni dall'apertura dell'Archivio dell'ex sant'Uffizio, organizzato da molteplici istituzioni: l'Accademia Nazionale dei Lincei, l'Università degli studi di Trieste-Centro di ricerca sull'Inquisizione, il Ministero per i Beni e le Attività Culturali-Direzione generale per gli Archivi, d'intesa con la Scuola Normale Superiore di Pisa, la Biblioteca del Senato della Repubblica e la Biblioteca Casanatense di Roma, con la collaborazione della Congregazione per la Dottrina della Fede. Oltre a qualificati studiosi di istituzioni culturali italiane, europee (CNRS di Lyon, Universidade de Coimbra, Universität Münster) ed extraeuropee (Tel Aviv University), hanno preso parte al convegno, in veste di relatori, anche esperti del settore archivistico statale e vaticano.

Un convegno itinerante che si è tenuto presso tre luoghi evocativi di eloquenti reminiscenze, in quanto emblemi della storia dell'Inquisizione romana: l'Accademia Nazionale dei Lincei e quindi le Biblioteche del Senato della Repubblica e la Casanatense, entrambe situate nell'antico Convento dei domenicani di Santa Maria sopra Minerva. A dare l'avvio ai lavori è stata la vivace relazione di A. Prosperi che ha posto l'interrogativo, imperativo e attuale, sulla considerazione dell'Inquisizione come istituzione del passato e sui relativi confini dell'indagine storiografica: la trasformazione del Sant'Uffizio nella Congregazione per la Dottrina della Fede, durante i lavori e sotto l'egida del Concilio Vaticano II, è avvenuta nel segno della continuità e, invero, la Congregazione non ha smesso di esercitare quel ruolo di preminenza all'interno della Curia conferitole sin dal suo nascere, giacché le restano «affidati gli affari più importanti della Curia romana, come sono in verità la dottrina circa la fede ed i costumi e le cause strettamente connesse a tale dottrina» (Paolo VI, *Integrae Servandae*, Roma, 7 dicembre 1965) e «al suo previo giudizio sono sottoposti i documenti che debbano essere pubblicati da altri dicasteri della Curia romana, in quanto essi riguardino la dottrina circa la fede e i costumi» (articolo 54 della Costituzione *Pastor bonus* di Giovanni Paolo II, Roma, 28 giugno 1988).

I lavori sono proseguiti secondo la cadenza di cinque differenti sessioni: *La storiografia dell'Inquisizione; Culture, società, generi: nuove ricerche sulle fonti inquisitoriali; Gli archivi della Congregazione per la Dottrina della Fede; Strumenti di lavoro e nuove fonti dell'Inquisizione romana; Bilanci e prospettive degli studi sull'Inquisizione romana*; presiedute rispettivamente da J. Tedeschi, M. Firpo, M. Caffiero, M. G. Pastura, C. Ginzburg.

La prima giornata è stata dedicata all'esame delle storiografie relative alle differenti tipologie di Inquisizione (medievale, romana, spagnola e portoghese) e

quindi a specifiche ricerche volte a indagare l'impatto che le istituzioni inquisitoriali continentali ebbero, da un lato, nelle realtà coloniali spagnole e portoghesi, anche in connessione con l'attività missionaria e, dall'altro, con l'universo femminile relativamente ai fenomeni di stregoneria e misticismo. Durante la seconda giornata l'attenzione è stata rivolta agli archivi e alle fonti inquisitoriali, come anche agli strumenti predisposti per la loro opportuna utilizzazione e, quindi, per la promozione del patrimonio documentario. In tale campo la collaborazione tra la Direzione generale per gli Archivi e l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, instauratasi all'indomani della sua apertura (formalizzata attraverso due successivi accordi tra il Ministero per i Beni e le Attività Culturali e la Congregazione per la Dottrina della Fede, nel 2002 e nel 2004, con la partecipazione del Centro di ricerca sull'Inquisizione di Trieste), ha permesso la catalogazione elettronica dell'ingente patrimonio documentale posseduto dall'Archivio stesso e ha reso possibile un primo, seppure provvisorio e parziale, censimento degli archivi inquisitoriali in Italia nell'ambito del più vasto «Progetto per la descrizione degli archivi e della documentazione inquisitoriale in Italia», che consentirà di approntare inventari e indici informatizzati, consultabili anche in rete. Nel corso della terza giornata, infine, si è cercato di trarre i primi bilanci nei diversi campi di indagine relativi alla problematica inquisitoriale (stregoneria, censura, atteggiamento verso minoranze etnico-religiose, ebraiche e musulmane, connessioni con l'attività missionaria, rapporti con gli ordini religiosi).

Intenzione e finalità esplicite del consesso erano quelle di tracciare un primo sommario bilancio dei risultati ottenuti avvalendosi delle nuove fonti rese disponibili dall'apertura dell'archivio centrale del Sant'Uffizio: sono emersi indagini embrionali e settoriali, metodologie, indirizzi e possibili percorsi di ricerca in ogni modo destinati a mutare il panorama degli studi; l'esiguo lasso temporale non consente ancora di adire ad esaustive macroanalisi. Restano per il momento insoluti diversi interrogativi che costituiscono altrettanti propositi di future indagini: mancano, ad esempio, prosopografie complete degli inquisitori, nel loro insieme figure tuttora avvolte da un anonimato diacronico e, spesso, note solo incidentalmente e marginalmente in relazione con la storia degli inquisiti (per l'Inquisizione romana, è in fase di attuazione una prosopografia degli inquisitori locali, mentre parzialmente edita è quella dei funzionari delle due Congregazioni romane); da investigare sono ancora le vicende della censura preventiva, mentre restano da approfondire i rapporti tra il Sant'Uffizio romano sia con le congregazioni di creazione successiva, come Propaganda Fide, che con le tradizionali istituzioni deputate al controllo dottrinale, come il Maestro del Sacro Palazzo.

L'interesse degli studiosi si sposta, pertanto, anche su altre fonti poco conosciute o inesplorate e che corrispondono ad altrettanti campi d'indagine finora trascurati, ma di fondamentale importanza, e che dovranno necessariamente essere analizzati in futuro. Oltre alla documentazione tradizionale, i processi, si impone, quindi, l'esame dei manuali inquisitoriali, ma soprattutto della normativa canonica e delle *rationes inquisitorum*, che si rivelano fonti altrettanto preziose e atte a disvelare i meccanismi di funzionamento e di sussistenza concreti della macchina inquisitoriale; in effetti, lo studio del diritto canonico, come a ragione ha sotto-

lineato G. G. Merlo, è indispensabile a integrare l'analisi delle istituzioni che ne sono espressione e ne seguono i dettami, conformandosi ad essi e informandone la loro stessa azione; le dimensioni economiche sono, invece, acquisizioni recenti della storiografia sull'Inquisizione e offrono la misura dello scarto tra teoria e prassi inquisitoriale.

Si avverte e si sostiene, inoltre, un generale mutamento di prospettiva che informi la metodologia degli studi, ovvero lo spostamento di attenzione dalla storia degli inquisiti a quella degli inquisitori e dell'istituzione, come conferma di un processo di lungo periodo, che almeno da vent'anni coinvolge la storiografia italiana e non solo: espressione feconda di questo indirizzo sono le ricerche di J. P. Paiva e di G. Marcocci per quanto riguarda l'Inquisizione portoghese e di M. Palumbo relativamente alla funzione della Biblioteca Casanatense nella censura libraria.

Si auspica, infine, la collaborazione tra storici di diversa formazione e provenienza, come tra storici e archivisti e, inoltre, l'interdisciplinarietà e l'integrazione tra le diverse storiografie nazionali, oltre che la comparazione delle ricerche. Alla luce delle nuove ricerche-acquisizioni, dunque, l'immagine tradizionale dell'Inquisizione tramandata da H. C. Lea appare ormai completamente superata.

CLAUDIA DONADELLI

PICHIANA BIS

FRANCESCO BORGHESI

SUL primo fascicolo del 2006 di questa rivista chi scrive presentava l'importante ricerca bibliografica sui due Pico pubblicata per le cure di Leonardo Quaquarelli e Zita Zanardi (L. QUAGARELLI, Z. ZANARDI, *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, Firenze, Olschki, 2005, 434 pp., ill., «Studi Pichiani», 10).

L'editore Olschki nel 2007 si è trovato a doverne ripubblicarne in edizione separata due sezioni, quelle relative agli studi dedicati ai due Pico nell'Ottocento e nel Novecento, a cura dello stesso Quaquarelli e, qui sta la novità, di Michael V. Dougherty (*Pichiana. Bibliografia del XIX e XX secolo*, a cura di L. Quaquarelli e M. V. Dougherty, Firenze, Olschki, 2007, pp. 335-410: il fascicolo viene presentato nella quarta di copertina come 'estratto' dal volume del 2005). Sorvolando sulle ragioni che hanno reso necessaria una simile scelta, vale la pena di sottolineare l'importanza di questa riedizione parziale del volume del 2005, a cui va proficuamente accostato un saggio di Thomas Gilbhard pubblicato nel settimo numero di «Accademia» del 2005 (ma uscito nel 2007), in cui sono da registrare le integrazioni apportate in particolare alla sezione finale del lavoro di Quaquarelli e Zanardi.

Se nel primo caso l'importanza della pubblicazione – dove oltre al nome del nuovo curatore non sono da ravvisare novità di sorta – è dovuta al fatto che d'ora in poi Dougherty (alla cui iniziativa si deve, tra l'altro, la recentissima raccolta *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008) dovrà a buon diritto essere ricordato tra i curatori di una parte almeno della bibliografia pichiana, del saggio di Gilbhard (*Paralipomena pichiana: A propos einer Pico – Bibliographie*, «Accademia» VII, 2005, pp. 81-94) andrà subito detto che si propone soprattutto come complemento necessario della medesima sezione della bibliografia. Nella seconda parte del suo intervento, infatti, Gilbhard fornisce una corposa lista di pubblicazioni uscite negli ultimi cent'anni e non incluse nella sezione novecentesca della bibliografia pichiana. Inoltre, in apertura del suo articolo lo studioso tedesco, pur riconoscendo il valore della bibliografia pichiana, fa subito notare come sia discutibile il criterio catalografico adottato dai curatori che prevede di includere tra le edizioni pichiane antiche solo quelle in cui il nome dei Pico compare esplicitamente in qualità di autore. L'adozione di questo criterio, infatti, sortisce l'effetto di escludere tutta la tradizione relativa al *Commento sopra una canzone de amore*, che risulta stampato all'interno delle opere di Girolamo Benivieni. In questo modo, continua Gilbhard, un elemento molto importante della storia della ricezione delle opere di Pico viene eliminato, indebolendo una pubblicazione che si propone di fornire una geografia delle edizioni di un autore

e il loro dislocarsi nello spazio e nel tempo, riprendendo le parole che Tullio Gregory utilizza nell'introdurre il volume.

Ora, a quasi tre anni dall'uscita e grazie ad una attenzione critica molto acuta, è più agevole proporre un inquadramento critico del lavoro di Quaquarelli e Zanardi, nonché definire l'importanza che esso riveste nel panorama degli studi sulla cultura della prima età moderna. In questo senso, saranno poi da valutare con attenzione le considerazioni espresse da Francesco Sberlati nell'articolo menzionato nel precedente intervento e, nel momento in cui si scrive, non ancora pubblicato su «Filologia e critica», considerazioni da collegarsi necessariamente a quelle proposte da Francesco Bausi nel suo *Filosofia, bibliologia e filologia. In margine alla recente Bibliografia pichiana* («Interpres», 24, 2005, pp. 257-265).

Sberlati fa notare come lo statuto ideologico del letterato (*auctor*) muti radicalmente proprio negli anni che corrispondono alla fase più matura della vita di Giovanni Pico per via dell'introduzione della stampa, e come l'avanzare dell'arte tipografica cancelli dalla storia la figura dell'amanuense (*scriptor*). L'analisi comparata delle edizioni di una o più opere di un autore può così servire a evidenziare le differenze che intervengono nel corso delle fasi di lavorazione di un testo e contribuisce a definirne il processo di costituzione. In questo senso, le ricerche di Quaquarelli e Zanardi consentono di osservare da vicino i mutamenti che l'organismo delle opere pichiane subisce e conferiscono senso a quell'equazione secondo la quale la tradizione materiale – anche in termini quantitativi – coincide con la fortuna intellettuale di un testo e di un autore. Esse, in senso più ristretto, forniscono inoltre agli studiosi nuovi e più precisi strumenti per analizzare la *vexata quaestio* del ruolo assunto da Gian Francesco Pico in qualità di editore delle opere dello zio, questione che è e rimane di capitale importanza per comprendere il pensiero del più famoso parente. Anzi, si potrebbe addirittura giungere ad affermare che una corretta interpretazione del ruolo editoriale svolto da Gian Francesco sia la chiave per interpretare il pensiero dello zio, su cui ancora troppo spesso si specula senza possederne una conoscenza diretta abbastanza approfondita.

A quest'ultimo proposito, che costituisce attualmente il vero e più pressante problema della critica pichiana, è necessario riflettere a fondo su quanto scrive Francesco Bausi nell'intervento segnalato sopra. Per molti, per troppi, infatti, Pico continua ad essere identificato unicamente con l'*Oratio* e al limite le *Conclusiones*. La prima è stata in numerose occasioni presentata come il 'manifesto' del Rinascimento, interpretazione il cui punto di riferimento diventa, com'è ovvio, la modernità del testo, all'interno del quale vengono individuati una serie di valori frequentemente estranei alla prospettiva pichiana. In un'ottica assai distante da quella storicizzante di Bausi, Brian Copenhaver ha addirittura rilevato una 'stratificazione' di interpretazioni kantiane che impedirebbero una corretta lettura della orazione. La soluzione che Bausi suggerisce per ovviare a questa situazione poco costruttiva è, a mio modo di vedere, completamente condivisibile. Si tratta, in parole povere, di tornare alle edizioni e ai commenti, in particolare ora che, per quanto riguarda il caso di Pico, lo studio bibliografico di Quaquarelli e Zanardi fornisce uno strumento di indubbia qualità. Per usare le parole con cui Bausi chiude le sue considerazioni, «è tempo che il 'filologo' sempre più intrecci col 'filoso-

fo' quella collaborazione che per i pensatori del Rinascimento (e soprattutto per pensatori-umanisti e pensatori-letterati quali Pico, Ficino e Bruno) si sta rivelando negli ultimi anni particolarmente fruttuosa e assolutamente indispensabile».

Fermo restando che quanto sottolineato ora e in precedenza va senza alcuna esitazione ad aggiungersi al coro delle voci che hanno espresso un forte apprezzamento nei confronti del lavoro pubblicato nel 2005, sarebbe auspicabile che i curatori e l'editore di *Pichiana* valutassero seriamente l'ipotesi di una seconda edizione che tenga presente le modifiche e le integrazioni suggerite, e in alcuni casi già di fatto accolte, da Dougherty e Gilbhard. Di questo rinnovato strumento di lavoro gli specialisti non solo dei due Pico, ma anche della cultura filosofica e letteraria tardo medioevale e della prima età moderna non potrebbero che giovare in misura addirittura maggiore della già immancabile prima edizione.

★

SU DI UNA 'ORIGINALE TRADUZIONE' DELL'ACROTISMUS DI BRUNO

FILIPPO MIGNINI

DA qualche settimana è in libreria: G. Bruno, *La disputa di Cambrai. Camoeracensis acrotismus*, a cura e con un saggio introduttivo di Guido Del Giudice, Roma, Di Renzo editore, 2008. Il titolo non è privo di ambiguità: poiché è citato sotto Giordano Bruno, sembrerebbe riferirsi a un'opera del Nolano, il quale ha scritto, sì, il *Camoeracensis acrotismus* (pubblicato a Wittenberg nel 1588, e non, come si legge nella quarta di copertina, nel 1587), ma non *La disputa di Cambrai*, che del titolo latino non è certo traduzione. Chi apre il libro può constatare tuttavia che *La disputa di Cambrai* è il titolo dell'introduzione redatta dal curatore, il quale, senza guardare per il sottile e compiere le opportune distinzioni tra sé e Bruno, attribuisce il titolo direttamente a quest'ultimo. Questione di lana caprina tipica degli accademici, dirà Del Giudice, «medico e filosofo napoletano», autoinvestitosi del ruolo di paladino della memoria di Bruno (come appare dal suo sito www.giordanobruno.info: «sito ufficiale dei seguaci del filosofo nolano»).

Dopo un primo saggio del 2001 (WWW. *Giordano Bruno*), Del Giudice ha pubblicato presso lo stesso Di Renzo nel 2005 *La coincidenza degli opposti. Giordano Bruno tra Oriente e Occidente* e nel 2006 la traduzione di due brevi e celebri testi bruniani, già noti in traduzione italiana: *Due Orazioni: Oratio valedictoria e Oratio consolatoria*. Ora Del Giudice si cimenta con una vera impresa: l'esame di un'opera importante, difficile sia nei contenuti sia nello stile, e non ancora adeguatamente studiata quale l'*Acrotismus*, di cui, come si legge nella quarta di copertina, si presenterebbe «la prima traduzione integrale» in lingua italiana.

Non intendo ora occuparmi dell'introduzione, se non per dire che essa manifesta in modo chiarissimo, al di là della pertinenza della ricostruzione sulla quale altri, se vorranno, potranno intervenire, un tratto tipico dell'autore: servirsi del-

la principale letteratura esistente, utilizzata come meglio si crede, senza citarla. In 67 pagine di introduzione si contano nove note: quattro di esse riportano la versione latina o italiana di un testo citato nella pagina; tre sono riferimenti a scritti dello stesso Del Giudice; una è dedicata al termine *Nolanus* che, «secondo alcuni», non precisati, alluderebbe «al frate scampanellatore» ed una, l'unica, si riferisce alla *Vita di Giordano Bruno da Nola* del Berti, pubblicata nel 1868. Di studi recenti e contemporanei su Bruno, a parte l'inevitabile, quanto approssimativo, riferimento alla ricerca relativa alle edizioni dell'*Acrotismus* di R. Sturlese Pagnoni (citata anche in bibliografia), nessuna traccia. L'introduzione e la bibliografia sono del tutto epurate da studi ai quali l'autore deve pur qualcosa, come quelli di M. Ciliberto e di E. Canone, o ricerche specifiche sull'*Acrotismus*, come quelle di P. H. Michel, H. Védrine, M. A. Granada, A. Del Prete, T. Dagron e M. Picardi, per citarne alcune. Del Giudice obietterà che anche questa è osservazione di un pedante accademico. Sia pure. Il fatto è che senza gli studi condotti dalla 'Accademia' il libro di Del Giudice non esisterebbe.

E non esisterebbe neppure la sua traduzione dell'*Acrotismus*. Diversamente da quel che si afferma nella quarta di copertina, non è questa la prima traduzione integrale dell'opera di Bruno, ma quella condotta da Barbara Amato nel contesto della sua tesi di dottorato discussa nel 2006 presso l'Università di Macerata ed ivi ufficialmente depositata.¹ Dopo un'introduzione storico-critica (pp. III-LIX) e un'ampia *Nota al testo* (pp. LXI-LXXXVI) nella quale descrive lo *status quaestionis* e le varianti esaminate di oltre 30 dei cinquanta esemplari censiti dell'*Acrotismus*, Amato offre una nuova edizione critica corredata, oltre che dal relativo apparato, anche da un ampio commentario di 386 annotazioni e dalla prima traduzione italiana integrale dell'opera. La tesi è stata discussa, insieme ad altre, con piena approvazione, dinanzi a una commissione costituita dai professori Raffaele Ciafardone, Germana Ernst e Filippo Mignini. Il sottoscritto, in particolare, si sente in dovere di intervenire e di difendere il lavoro di Barbara Amato, nella propria veste di *tutor* e di coordinatore del dottorato presso il quale è stata svolta e discussa.

Non si tratta, tuttavia, di rivendicare soltanto una precedenza cronologica, ma anche di evidenziare la singolare coincidenza, nell'interpretazione del testo, nelle scelte lessicali e nella costruzione stilistica, tra la traduzione presentata da Del Giudice e quella di Amato. Una coincidenza che per ampi tratti si estende fino all'identità per quanto concerne tutte le *Rationes*, ossia le argomentazioni con le quali Bruno dimostra gli *Articuli* (*Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, Parigi, 1586) in buona parte recepiti nell'opera successiva. Ora dal 2007 è disponibile anche la traduzione dei soli *Articuli* (non delle *Rationes*) a suo tempo elaborata da Carlo Monti, pubblicata postuma da E. Canone;² e nella

¹ Barbara Amato aveva già anticipato la traduzione dell'*Excubitor* del *Camoeracensis acrotismus* nella rivista «Bruniana & Campanelliana», v, 1999, 1, pp. 117-130. Della stessa Amato si veda anche l'articolo *Aspetti dell'antiaristotelismo bruniano nel Camoeracensis acrotismus*, «Bruniana & Campanelliana», xi, 2005, 1, pp. 143-165.

² G. BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, F. Serra editore, 2007 («Supplementi di Bruniana & Campanelliana», xix).

traduzione italiana dei soli *Articuli* condotta da Del Giudice emerge una singolare e sistematica coabitazione delle traduzioni di Monti e di Amato. Per le *Rationes*, invece, il 'miracolo' riguarda la sola traduzione di Amato. Affinché il lettore possa giudicare da sé l'imbarazzante dipendenza della traduzione di Del Giudice dalla precedente traduzione della Amato, ora in corso di pubblicazione presso una importante casa editrice nazionale, presento alcuni esempi tratti da diverse parti dell'opera scegliendo il criterio oggettivo dell'inizio delle singole parti. Presenterò poi un esempio di traduzione degli articoli; qualche esempio di traduzione di passi rispetto a cui la Amato è successivamente intervenuta per correggere o migliorare la propria traduzione; la traduzione di scelte editoriali della Amato diverse dalla edizione a cura di Francesco Fiorentino.¹

Prima di procedere nella presentazione dei testi devo precisare che la traduzione di Del Giudice non è corredata da alcuna *Nota al testo* e neppure da annotazioni di carattere filologico o esplicativo che diano ragione delle scelte compiute. E per quanti sforzi di ricerca abbia fatto, non sono riuscito a trovare l'indicazione dell'edizione latina di riferimento sulla quale la traduzione è stata condotta. Suppongo, visto che è la sola citata in bibliografia, che si tratti dell'edizione Fiorentino. Per facilitare al lettore l'esame dei testi sono state sottolineate tutte le divergenze, anche minime, presenti nella traduzione di Del Giudice rispetto alla traduzione Amato. Con poca pazienza, ci si potrà convincere facilmente sul credito da attribuire a quest'opera e al suo autore.

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
--	--	---

Esempi di brani con varianti puramente formali e occasionali

pp. 7-9	p. 261	pp. 84-85
EXCUBITOR SEU IOHANNI HENNEQUINI APOLOGETICA DECLAMATIO HABITA IN AUDITORIO REGIO PARISIENSIS ACADEMIAE IN FESTO PENTECOSTES ANNI 1586 PRO NOLANI ARTICULIS	SENTINELLA OSSIA ORAZIONE APOLOGETICA DI JEAN HENNEQUIN TENUTA NELL'AUDITORIO REGIO DELL'ACCADEMIA PARIGINA NELLA FESTA DI PENTE- COSTE DELL'ANNO 1586 IN FAVORE DEGLI ARTICOLI DEL NOLANO	<u>IL RISVEGLIATORE</u> <u>OVVERO</u> ORAZIONE APOLOGETICA DI JEAN HENNEQUIN TENUTA NELL'AUDITORIO REGIO DELL'ACCADEMIA PARIGINA NELLA FESTA DI PENTE- COSTE DELL'ANNO 1586 IN FAVORE DEGLI ARTICOLI DEL NOLANO

Credendi consuetudinem, illusterrissimi, amplissimi, dottissimi DD., potissimam Illustrissimi, nobilissimi e dottissimi Signori, alla fine del secondo libro sulla sapienza Illustrissimi, nobilissimi e dottissimi Signori, alla fine del secondo libro sulla sapienza

¹ *Camoeracensis acrotismus*, in IORDANI BRUNI NOLANI *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino, vol. 1, pars 1, Neapoli, apud D. Morano, 1879, pp. 53-190.

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
<p>esse caussam qua ratio humana a perceptione eorum quae sunt per se manifesta impediatur, in fine secundi de sapientia, declaravit Aristoteles. Ubi quantam vim haec habeat leges – inquit – declarant, in quibus plus fabulosa atque puerilia possunt propter consuetudinem, quam ea quae sensibus expressius cognoscuntur. Sicut enim – adiicit illius commentator Averroes – qui veneno vesci consueverunt ea perhibentur facultate praediti, ut tum ipso, tamquam proprio cibo, reficiantur, tum consequenter quod caeteris est vitale atque medicinale, id ipsum sibi exitiale experiantur. Porro quibus a fato meliora animo sunt elargita dona quique omnino dormientem animam non sunt adepti, citra magnam difficultatem arduumque negotium licebit quaque versum sese diffundens posse concipere lumen, si, quando ad arcem iudicii supra communis sensus atque fidei ambitum revocati et inter duas contradictionis partes constituti iudices, ordinarii exuti affectus caligine, tum intentius utriusque partis rationes exaudiant et diligenter examinent et aequa lance quidquid sensibus videtur apertum, vulgatum, concessum, constans, amicum atque domesticum, sicubi in controversiam fuerit revocatum, cum eo quod videtur absurdissimum adversario, conferant.</p> <p>Ita enim fiet ut tandem coram deorum hominumque iudicio non temere, velut ignobile</p>	<p>Aristotele affermò che l'abitudine di credere è la causa principale per cui la ragione umana è distolta dal percepire ciò che è di per sé evidente. Quanta forza essa abbia, lo dimostrano le leggi – dice – dove, in virtù dell'abitudine, fantasie puerili hanno più efficacia di quanto è appreso in maniera più vivida dai sensi. Allo stesso modo, infatti – aggiunge il suo commentatore Averroè – coloro che sono soliti nutrirsi di veleno si dice che siano dotati di una facoltà tale per cui, mentre sono ristorati dal veleno come da un cibo appropriato, risulta per essi fatale, di conseguenza, quanto per gli altri è vitale e funge da medicamento. Tuttavia, a coloro ai quali sono state elargite dal fato doti intellettuali migliori e i quali non hanno sortito un'anima del tutto assopita sarà concesso senza grande difficoltà e senza ardua fatica di poter scorgere una luce che si diffonde da ogni parte, se, una volta richiamati alla cittadella del giudizio che si erge al disopra dell'ambito dell'opinione comune e della credenza, e costituitisi giudici tra due parti contrarie, spogliatisi della caligine dell'ordinaria passione, sapranno ascoltare attentamente ed esaminare diligentemente le ragioni di entrambe le parti, e qualsiasi cosa appaia ai sensi palese, risaputo, concesso, fermo, amico e familiare lo sapranno confrontare imparzialmente, ove sia stato messo in discussione, con quello che al contrario sembra assurdis-</p>	<p>Aristotele affermò che l'abitudine a credere è la causa principale per cui la ragione umana è distolta dal percepire ciò che è di per sé evidente: quanta forza essa abbia, lo dimostrano le leggi (dice) dove, in virtù dell'abitudine, fantasie puerili hanno più efficacia di quanto è appreso in maniera più <u>schietta</u> dai sensi. Allo stesso modo, infatti (aggiunge il suo commentatore Averroè) coloro che sono soliti nutrirsi di veleno si dice che siano dotati di una facoltà tale per cui, mentre sono ristorati dal veleno come da un cibo appropriato, risulta per essi fatale, di conseguenza, quanto per gli altri è vitale e funge da medicamento. <u>D'altra parte</u> a coloro ai quali sono state elargite dal fato doti intellettuali migliori e i quali non hanno <u>avuto in sorte</u> un'anima del tutto assopita sarà concesso senza grande difficoltà e senza ardua fatica di poter scorgere una luce che si diffonde da ogni parte, se, una volta richiamati alla cittadella del giudizio che <u>sovrasta il recinto</u> dell'opinione comune e della credenza, e costituitisi giudici tra due parti contrarie, spogliatisi della caligine dell'ordinaria passione, sapranno ascoltare attentamente ed esaminare diligentemente le ragioni di entrambe le parti, e qualsiasi cosa appaia ai sensi palese, risaputo, <u>lecito</u>, fermo, amico e familiare lo sapranno confrontare <u>in modo equanime</u>, ove sia stato messo in discussione, con quello che al contrario sembra <u>estrema-</u></p>

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
vulgus, servile atque stultum pecus in profundo obscuri- tatis atque ignorantiae bara- thro, tamquam in meridiana luce et expressa veritate con- stituti, credidisse videantur; velut ii omnes quibus quo- que persuasum esse potest divinam umquam esse posse veritatem quae sensum ve- reque naturale et humanum iudicium subterfugiat atque reformidet.	simo. Così infatti accadrà che, alla fine, di fronte al giudizio degli dèi e degli uomini non sembreranno aver creduto senza riflettere, come crede l'ignobile volgo, gregge ser- vile e stupido, nel profondo baratro dell'oscura ignoranza, convinto di essere, invece, al cospetto della luce del gior- no e dell'aperta verità; come credono anche tutti quelli che non riescono a persuadersi che mai può esser divina la ve- rità che si sottrae al senso e al giudizio puramente naturale e umano.	<u>mente assurdo</u> . Così infatti accadrà che, alla fine, di fron- te al giudizio degli dèi e degli uomini non sembreranno aver creduto senza riflettere, come crede l'ignobile volgo, gregge servile e stupido, nel profondo baratro dell'oscura ignoranza, convinto di essere, invece, al cospetto della luce del giorno e dell'aperta veri- tà; come credono anche tutti quelli che non riescono a per- suadersi che mai può esser di- vina la verità che <u>evita e teme</u> il senso e il giudizio puramen- te naturale e umano.
pp. 56-57	p. 273	p. 108
PYTHAGORICAE ET PLATONICAE PERIPATETICIS IMPERVIAE ASSERTIONES QUAS PROBAMUS ET DEFENDIMUS	ASSERZIONI PITAGORICHE E PLATONICHE INACCETTABILI PER I PERIPATETICI, CHE NOI APPROVIAMO E DIFENDIAMO	ASSERZIONI PITAGORICHE E PLATONICHE INACCETTABILI PER I PERIPATETICI, CHE NOI APPROVIAMO E DIFENDIAMO
<i>De natura</i>	SULLA NATURA	SULLA NATURA
Natura est sempiterna et in- dividua essentia. 2. Divinae providentiae instrumentum. 3. Per insitam sibi sapientiam agens. 4. Quae quamvis ad certum finem omnia dirigat, nulla tamen imaginatione consultatione ducitur. 5. Ab imperfectioribus ad perfectio- ra progrediens mundum effi- ciendo, se ipsam quodammo- do efficit. 6. Indefatigabilis. 7. Nihil eorum, quae habet, sor- te nacta. 8. Certis rationibus seminalibus certas necessario formas ubique explicat. 9. Quibus, tamquam principiis atque regulis, motus omnes, qui per se indeterminati sunt, certo quodam tenore definit	La natura è essenza sempiter- na ed individua. 2) Strumento della divina provvidenza. 3) Agente per una sapienza insi- ta in sé. 4) La quale, sebbene diriga ogni cosa ad un deter- minato fine, non è guidata da nessuna immaginazione o deliberazione. 5) Nel produrre il mondo, procedendo dal più imperfetto al più perfetto, pro- duce in certo modo se stessa. 6) Infaticabile. 7) Tra le cose che ha, non ne ha ricevuta nes- suna per caso. 8) Per mezzo di certe ragioni seminali esplica ovunque necessariamente cer- te forme. 9) Servendosi di esse come di principi e regole, defi- nisce in una maniera determi-	La natura è essenza sempiter- na ed individua. 2) Strumento della divina provvidenza. 3) Agente per una sapienza insita in sé. 4) La quale, <u>nonostante</u> diriga ogni cosa ad un deter- minato fine, non è <u>tuttavia</u> guidata da nessuna immagi- nazione o deliberazione. 5) Nel produrre il mondo, pro- cedendo dal più imperfetto al più perfetto, produce in certo modo se stessa. 6) Infaticabile. 7) Tra le cose che ha, non ne ha ricevuta nessuna per caso. 8) Per mezzo di certe ragioni seminali esplica ovunque ne- cessariamente certe forme. 9) Servendosi di esse come di principi e regole, definisce in

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
et, librata quadam moderatione, multiforme quidem ducit ad opus, uniformi tamen ordine. 10. Ipsa est ars vivens et quaedam intellectualis animae potestas non alienam, sed propriam, non extrinsecus, sed intrinsecus, non electione tali, sed essentia tali, materiam perpetuo figurans, utpote non sicut statuarius externe, cum discursu et instrumento operatur, sed perinde ut geometra, dum vehementer quodam affectu figuras imaginatur, spiritum eius intimum imaginatione movet atque figurat.	nata tutti i moti che di per sé sono indeterminati e, con un equilibrio perfetto, produce sì il multiforme, ma con un ordine uniforme. 10) La stessa è arte vivente e una certa facoltà dell'anima intellettiva, la quale perennemente foggia una materia non estranea, ma propria, non dall'esterno, ma dall'interno, non in base ad una determinata scelta, ma per una determinata essenza, in quanto non opera come lo scultore dal di fuori, passando di qua e di là e con uno strumento, ma, allo stesso modo del geometra, il quale, mentre con fervida immaginazione costruisce figure, muove e foggia con la stessa immaginazione l'intimo spirito della materia.	una maniera determinata tutti i moti che di per sé sono indeterminati e, con un equilibrio perfetto, produce sì il multiforme, ma con un ordine uniforme. 10) La stessa è arte vivente e una certa facoltà dell'anima intellettiva, la quale perennemente <u>plasma</u> una materia non estranea, ma propria, non dall'esterno, ma dall'interno, non in base a una determinata scelta, ma per una determinata essenza, in quanto non opera come lo scultore dal di fuori, passando di qua e di là e con uno strumento, ma, allo stesso modo del geometra, il quale, mentre con <u>potente ispirazione immagina</u> figure, muove e <u>plasma</u> con la stessa immaginazione l'intimo spirito della materia.

pp. 66-73

LIBRO I, ART. 1, RATIO

Hic nondum aristotelicam, sed Aristotelicorum fere omnium notamus in propriis principiis ignorantiam. Hic illud est in memoriam revocandum quod, cum inter philosophos quaeritur an aliquid sciatur, aliis partim, aliis vero prorsus affirmantibus vel negantibus, ad veram perpetuo respicitur scientiae rationem, quae cum illis primo *Posteriorum analiticorum* libro definita sit, nimirum de subiecto naturalis scientiae seu contemplationis naturalis inquiringibus non obtrudendum est corpus, sensibile, mobile, naturale, si subiectum scientiae debet

pp. 275-277

SPIEGAZIONE DEL PRIMO ARTICOLO

Qui non consideriamo ancora l'ignoranza di Aristotele, ma quella di quasi tutti gli aristotelici riguardo ai loro principi. Qui occorre richiamare alla memoria che, quando i filosofi si chiedono se qualcosa sia conoscibile, sia che rispondano affermativamente sia negativamente, in parte o del tutto, in ogni caso hanno in mente la vera essenza della scienza. E poiché questa è stata definita dagli stessi peripatetici nel primo libro degli *Analitici posteriori*, senza dubbio, quando si indaga sull'oggetto della scienza o della contemplazione naturale, non si può

pp. 112-115

SPIEGAZIONE DEL PRIMO ARTICOLO

Qui non consideriamo ancora l'ignoranza di Aristotele, ma quella di quasi tutti gli aristotelici riguardo ai loro principi. Qui occorre richiamare alla memoria che, quando i filosofi si chiedono se qualcosa sia conoscibile, alcuni in parte altri del tutto affermando o negando si riferiscono sempre alla vera essenza della scienza. E poiché questa è stata definita dagli stessi peripatetici nel primo libro degli *Analitici posteriori*, senza dubbio, quando si indaga sull'oggetto della scienza o della contemplazione naturale, non si può far

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
<p>esse aeternum, immutabile, verum, constans, simplex, unum, semper ipsum ubique ipsum. Neque etenim univ- sum ipsum, quatenus unum uniusque naturae, absoluta substantia concipitur, sed certe ipsa universa natura seu substantia scientifica – si qua est -obiicitur contemplationi. Illa, inquam, quae principium motus omnis est Aristoteli, illa quae est substantia eorum quae in seipsis motionis prin- cipium admittunt; non hoc coelum, non haec astra, non ali quid certe tale, quod haud quidem scibilis, sed sensibi- lis opinabilisve sibi vindicat rationem. Hinc subiectum scientiae demonstrativaeque conclusionis perpetuo spe- cifice singulariterque sumi- tur, nusquam vero pluraliter atque numeraliter, siquidem de sole, secundum speciem, aut certe de solis natura, de animalis natura deque ani- mae natura, quandoquidem de solibus, de anima deque coelo historia perpetuo dici- tur esse, non scientia. Cur igi- tur contra Aristotelis morem et omnium philosophorum dicendi consuetudinem ens mobile, ens naturale, corpus mobile, corpus naturale et similia scientiae subiectum adstruunt? Cur ubi quaeritur an de rebus naturalibus sit scientia, concorditer omnes in eandem feruntur affirma- tivam, ut postmodum contra eos ubique adeo aristotelica reclamante praeceptione, sophistarum more, ad excusa-</p>	<p>assumere come tale il corpo, il sensibile, il mobile, il natu- rale, se l'oggetto della scienza deve essere eterno, immuta- bile, vero, costante, semplice, uno, sempre e ovunque lo stesso. Né in realtà è lo stesso universo che, in quanto uno e di natura unica, è concepito come sostanza assoluta, ma è certamente la stessa natura o sostanza universale che si offre alla riflessione scientifica – se ve n'è alcuna. Mi riferisco a quella natura che per Aristotele è il principio di ogni movi- mento e che è sostanza di ciò che ammette in se stesso il principio di movimento; non a questo cielo, non a questi astri, a niente del genere che di certo non possiede i requi- siti di ciò che è razionalmente conoscibile, ma quelli propri della conoscenza sensibile o dell'opinione. Di qui, l'ogget- to della scienza e della conclu- sione del ragionamento apodittico è assunto sempre relativamente alla specie e al singolare, giammai al plurale e in relazione all'individuo. Infatti vi è scienza del sole se- condo la specie o certamente della natura del sole, della na- tura dell'anima e della natu- ra dell'anima, poiché dei soli, dell'anima e del cielo si dice sempre che vi è descrizione, non scienza. Perché allora, contro il costume di Aristotele e il modo consueto di parlare di tutti i filosofi, <i pe- ripatetici> presentano l'ente mobile, l'ente naturale, il cor- po mobile, il corpo naturale e</p>	<p><u>accettare</u> come tale il corpo, il sensibile, il mobile, il natu- rale, se l'oggetto della scienza deve essere eterno, immuta- bile, vero, costante, semplice, uno, sempre e ovunque lo stesso. Né in realtà è lo stesso universo che, in quanto uno e di natura unica, è concepito come sostanza assoluta; ma è certamente la stessa natura o sostanza universale che si offre alla riflessione scienti- fica – (se ve n'è alcuna). Mi riferisco a quella natura che per Aristotele è il principio di ogni movimento e che è sostanza di ciò che ammette in se stesso il principio di movimento; non a questo cielo, non a questi astri, <u>certamente</u> a niente che <u>presenti i requi- siti</u> non di <u>una conoscenza</u> <u>scientifica, bensì sensoriale e</u> <u>opinabile</u>. Di qui, l'oggetto della scienza e della conclu- sione del ragionamento <u>di-</u> <u>mostrativo</u> è assunto sempre <u>in relazione</u> alla <u>specifico</u> e al singolare, giammai al plurale e <u>al numero</u>; <u>quindi</u> del sole secondo la specie o certamen- te della natura del sole, della natura dell'anima e della natura dell'anima, poiché dei soli, dell'anima e del cielo si dice sempre che vi è descri- zione, non scienza. Perché allora, contro il costume di Aristotele e il modo consue- to di parlare di tutti i filosofi, <i Peripatetici>¹ presentano l'ente mobile, l'ente naturale, il corpo mobile, il corpo na- turale e simili come oggetto di scienza? Perché, ove ci si</p>

¹ Stessa interpolazione di Amato.

Camoeracensis acrotismus testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
<p>tionibus et glossematibus colorandam atque pingendam potius quam ad negandam falsissimam convictamque sententiam recurrant; atque ita quod excusare nequeunt tam bene velare contendunt ut eorum pertinacis ignorantiae turpitudinem illi soli non videant qui nihil omnino vident?</p> <p>Quid enim – per Deum immortalem! – aliud est dicere de ente mobili secundum rati onem formalem, universalem, communem, quoad eius essentiam et simplicem quidditatem, non ratione qua compositum, subsistens, particolare, materiale scientiae subiectum esse, quam docere non ens mobile, sed entis mobilis naturam esse, quae scibilis valet subire rationem?</p> <p>Quid – inquam – aliud est isthaec loquendi forma, quam irresolutissimi seque ipsum destruentis et abnegantis indicium ingenii? Quid insuper aliud est dicere de hominibus esse scientiam secundum specificam et universalem rationem, quam dicere non de hominibus, sed de natura hominis? Non ne modificationes istae de multis faciunt unum, de plurali singulare, de naturalibus naturale, de naturali naturam? Considerate an Aristoteles docuerit unquam dicere de Socrate, de Callia, de Platone, esse scientiam secundum quod homo, de homine esse scientiam secundum rationem specificam, quoad eius substantiam, essentiam, naturam; an potius sint quorundam scoticolarum</p>	<p>simili come oggetto di scienza? Perché, ove ci si interroghi se vi sia scienza degli enti naturali, sono tutti concordi nel rispondere affermativamente, tanto che in seguito, poiché ovunque l'insegnamento aristotelico protesta così tanto contro di essi, ricorrono, secondo il costume dei sofisti, a mascherare e ornare con cavilli ed espressioni ricercate la falsissima e smentita opinione, anziché negarla? E così, quel che non riescono a giustificare, si sforzano di nascondere così bene, che solo quelli che non vedono affatto possono non vedere l'abiezione della loro ostinata ignoranza. Che altro significa infatti – per Dio immortale! – dire che l'ente mobile è il soggetto della scienza secondo una ragione formale, universale, comune, limitatamente alla sua essenza e alla semplice <i>quiddità</i> e non in quanto composto, esistente, particolare, materiale; che altro significa, dico, se non insegnare che non è l'ente mobile, bensì la natura dell'ente mobile ad esser passibile di conoscenza scientifica? Cos'altro è questo modo qui di parlare, dico, se non l'indizio di un ingegno intricatissimo che distrugge e nega se stesso? Inoltre, che altro significa dire che vi è scienza degli uomini secondo una ragione universale e relativa alla specie, se non dire che non vi è scienza degli uomini, ma della natura dell'uomo? Queste precisazioni non rendono i molti uno, il plurale singolare, gli enti naturali il naturale, il</p>	<p>interroghi se vi sia scienza degli enti naturali, sono tutti concordi nel rispondere affermativamente, tanto che in seguito, poiché ovunque l'insegnamento aristotelico protesta così tanto contro di essi, ricorrono, secondo il costume dei sofisti, a mascherare e ornare con <u>pretesti</u> ed espressioni ricercate la falsissima e smentita opinione, anziché negarla? E così, quel che non riescono a giustificare, si sforzano di nascondere così bene, che solo quelli che non vedono affatto possono non vedere l'abiezione della loro ostinata ignoranza. Che altro significa infatti (per Dio immortale!) dire che l'ente mobile è il soggetto della scienza secondo una ragione formale, universale, comune, limitatamente alla sua essenza e alla semplice <i>quiddità</i> e non in quanto composto, esistente, particolare, materiale; che altro significa, se non insegnare che non è l'ente mobile, bensì la natura dell'ente mobile ad esser passibile di conoscenza scientifica? Cos'altro è questo <u>modo</u> di parlare, dico, se non l'indizio di un ingegno <u>irresolutissimo</u> che distrugge e nega se stesso? <u>Di più</u>, che altro significa dire che vi è scienza degli uomini secondo una ragione universale e relativa alla specie, se non dire che non <u>esiste una</u> scienza degli uomini, ma della natura dell'uomo? Queste precisazioni non rendono <u>forse</u> i molti uno, il plurale singolare, gli enti naturali il naturale, il naturale natura? Guardate se</p>

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
<p>voces atque similium cucullatorum? Dum verius peripatetici dicant nec de Socrate nec de Platone nec de Iove neque de homine neque de diis aliud esse praeterquam historiam, sed de natura hominis deque natura deorum – si qua forte apud nos, tanquam de universalibus, scientia dicitur. Consideretur an peripateticorum more scientiae significationem per communiter, proprie et propriissime an captiunculatorum more distinguere consuecant. Sic illi de soccis, de cicatricibus, de praeputiis; grammatici recte diphthongandi, accentuandi et punctuandi; cauponae recte coquendi atque sophisticè propinandi scientiam dicunt. Nec minus agasones bestiae recta domum redeunti scientiam tribuere possunt. Perpendite an iuxta philosophorum principum consuetudinem distinguentes dicant particulare et mobile non primo, non immediate, sed mediate atque secundo scientiae subiici; cum, ipsius Aristotelis vestigiis insistentes, animadvertere debeant sensibile, mobile, particulare nec primo nec secundo, nec mediate nec immediate, nec per se neque per accidens esse posse scientiae subiectum, quemadmodum quod est per se sensibile nec per accidens quidem potest esse intelligibile, quod est per se particulare et mobile nec per accidens potest esse universale et immobile. Unde nunquam Aristoteles in particularibus scientiae nomine usus est neque uti docuit pri-</p>	<p>naturale natura? Guardate se Aristotele insegnò mai a dire che vi è scienza di Socrate, di Callia, di Platone, in quanto uomini, che vi è scienza dell'uomo inteso come specie, limitatamente alla sua sostanza, essenza, natura; o se queste non siano piuttosto le parole di alcuni 'scoticolari' e di simili incappucciati. Dicano invece più correttamente i Peripatetici che di Socrate, di Platone, di Giove, dell'uomo, degli dèi non vi è altro che descrizione, mentre vi è scienza della natura dell'uomo e della natura degli dèi (se <u>mai può esservene</u> alcuna presso di noi) <u>intesi</u> come universali. Si consideri se quelli siano soliti distinguere secondo il costume dei Peripatetici o non piuttosto secondo il costume dei cavillatori il significato di scienza in 'comunemente', 'propriamente' e 'propriissimamente'. Così alcuni dicono che vi è scienza dei sandali, delle cicatrici, dei prepuzi; i grammatici del formare dittinghi, porre gli accenti e la punteggiatura correttamente; le ostesse del cucinare bene e offrire da bere sofisticamente. Allo stesso modo gli stallieri possono attribuire scienza all'animale che torna dritto alla dimora. Valutate se quelli parlano secondo la consuetudine dei sommi filosofi quando puntualizzano che il particolare e il mobile sono oggetti di scienza non principalmente e immediatamente, ma mediatamente e secondariamente, mentre, seguendo le impronte dello</p>	<p>Aristotele insegnò mai a dire che vi è scienza di Socrate, di Callia, di Platone, in quanto uomini, che vi è scienza dell'uomo inteso come specie, limitatamente alla sua sostanza, essenza, natura; o se queste non siano piuttosto le parole di alcuni 'Scoticolari' e di simili <u>cucullati</u>. Dicano invece più correttamente i Peripatetici che di Socrate, di Platone, di Giove, dell'uomo, degli dèi non vi è altro che descrizione, mentre vi è scienza della natura dell'uomo e della natura degli dèi (se <u>mai può esservene</u> alcuna presso di noi) <u>intesi</u> come universali. Si consideri se quelli siano soliti distinguere secondo il costume dei Peripatetici o non piuttosto secondo il costume dei cavillatori il significato di scienza in 'comunemente', 'propriamente' e 'propriissimamente'. Così alcuni dicono che vi è scienza dei sandali, delle cicatrici, dei prepuzi; i grammatici del formare dittinghi, porre gli accenti e la punteggiatura correttamente; le ostesse del cucinare bene e offrire da bere sofisticamente. Allo stesso modo gli stallieri possono attribuire scienza all'animale che torna <u>diritto</u> alla dimora. Valutate se quelli parlano secondo la consuetudine dei sommi filosofi quando puntualizzano che il particolare e il mobile sono oggetti di scienza non principalmente e immediatamente, ma mediatamente e secondariamente; mentre, seguendo le <u>orme</u> dello stesso Aristotele, dovrebbero <u>accorgersi</u> che</p>

Camoeracensis acrotismus testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
<p>mo <i>Posteriorum analiticorum</i> libro, inquires: «Qui quod omnis triangulus habet tres angulos scivit, quod hic qui est in semicirculo est triangulus, simul in ducens, cognovit». Neque uti docet ubique, ubi, dum aliquid demonstrative sillogizare contendit, sive circa naturalia sive circa divina, a physicis terminis ubique abstinens, ad mathematicos adsumendos devolvitur, quo non de subiectis, sed de subiectorum natura contemplativam speculationem esse insinuet. Qui igitur de mobili, de corpore, de naturali, immo de mobilibus et naturalibus scientiam esse dicunt, iidem eam aiunt esse secundum quod et quatenus, ac si dicant oblique, excusatorie, reflexive, converse, mediate et communiter loquendo, improprie, indirecte, secundario et per accidens. Iidemque non sunt philosophi, imo nec peripatetici, nisi secundum quid, obliqui, reciprocales, indirecti, secundarii, accidentales et improprii, proprie autem captiunculatores, fugacissimi et transvolae pugiunculi.</p>	<p>stesso Aristotele, dovrebbero osservare che il sensibile, il mobile, il particolare né primariamente né secondariamente, né mediatamente né immediatamente, né per sé né per accidente può essere oggetto di scienza, così come ciò che per sé è sensibile non può essere neppure per accidente intelligibile; ciò che per sé è particolare e mobile non può essere neppure per accidente universale e immobile. Aristotele, infatti, non utilizzò mai il nome di scienza riguardo a cose particolari, né insegnò ad utilizzarlo nel primo libro degli <i>Analitici posteriori</i>, quando disse: «Colui che sa che ogni triangolo ha tre angoli, conosce che questo che è nel semicerchio è un triangolo nel momento stesso in cui lo apprende per induzione». Né insegna ad utilizzarlo tutte le volte che, cercando di dimostrare qualcosa col sillogismo, sia in ambito fisico, sia riguardo ad argomenti divini, si astiene ovunque dall'uso di termini fisici e si lascia andare invece ad assumere termini matematici, perché ritiene che vi è indagine teoretica non dei soggetti, ma della natura dei soggetti. Coloro che dicono dunque che vi è scienza del mobile, del corpo, del naturale, anzi degli enti mobili e naturali, affermano che la scienza è 'secondo un certo riguardo' e 'limitatamente a', come se dicessero 'trasversalmente', 'per pretesto', 'di riflesso', 'di ritorno', 'mediatamente e generalmente parlando', 'impropriamente',</p>	<p>il sensibile, il mobile, il particolare né primariamente né secondariamente, né mediatamente né immediatamente, né per sé né per accidente può essere oggetto di scienza, così come ciò che per sé è sensibile non può essere neppure per accidente intelligibile, ciò che per sé è particolare e mobile non può essere neppure per accidente universale e immobile. Aristotele, infatti, non utilizzò mai il nome di scienza riguardo a cose particolari, né insegnò ad utilizzarlo nel primo libro degli <i>Analitici posteriori</i>, quando disse: «Colui che sa che ogni triangolo ha tre angoli, <u>apprende nello stesso tempo per induzione che questo che</u> è nel semicerchio è un triangolo». Né insegna ad utilizzarlo tutte le volte che, cercando di dimostrare qualcosa col sillogismo, <u>riguardo ad argomenti sia naturali</u>, sia divini, si astiene ovunque dall'uso di termini fisici e si lascia andare invece ad assumere termini matematici, perché ritiene che <u>si tratti di indagine speculativa non intorno ai</u> soggetti, ma <u>alla</u> natura dei soggetti. Coloro che dicono dunque che vi è scienza del mobile, del corpo, del naturale, anzi degli enti mobili e naturali, affermano che la scienza è 'secondo un certo riguardo' e 'limitatamente a', come se dicessero 'trasversalmente', 'per pretesto', 'di riflesso', '<u>per converso</u>', 'mediatamente e generalmente parlando', 'impropriamente', 'indirettamente', 'secondariamente' e</p>

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
	‘indirettamente’, ‘secondariamente’ e ‘per accidente’. Gli stessi non sono filosofi, anzi neppure peripatetici, se non secondo un certo aspetto, trasversalmente, per un’azione reciproca, indirettamente, secondariamente, accidentalmente e impropriamente, mentre sono propriamente pugnaletti cavillatori, fugacissimi ed effimeri.	‘per accidente’. Gli stessi non sono filosofi, anzi neppure peripatetici, se non secondo un certo aspetto, trasversalmente, <u>di ritorno</u> , indirettamente, secondariamente, accidentalmente e impropriamente, mentre <u>propriamente sono dei</u> pugnaletti cavillatori, fugacissimi ed effimeri.
pp. 137-139	pp. 297-298	pp.154-155
DE VACUO, ART. XXXIII, RATIO	SUL VUOTO, ART. XXXIII, SPIEGAZIONE	SUL VUOTO, ART. XXXIII, SPIEGAZIONE
Vacuum spacium, utpote in quo actu nihil sit, nos non ponimus, sed spacium certe in quo modo unum, modo aliud corpus necessario contineatur quodque primo ab aëre repleti natum est. Est enim nobis ens infinitum, et nihil est in quo aliquid non sit. Hinc nobis definitur vacuum spacium vel terminus in quo sunt corpora; minime vero in quo nihil est. Cum vero vacuum locum dicimus sine corpore, ipsum non re, sed ratione a corporibus seiungimus. Sicut, cum dicimus colorem pomi esse qualitatem illam visibilem in pomo, citra illud corporeum, tangibile, gustabile, odorabile et quicquid aliud, colorem sine subiecto et concomitantibus accidentibus, non modo vere, sed etiam verum definimus neque mentimur, atque si dicamus colorem pomi esse sine substantia subiecta, sapore et caeteris. Dicentibus item vacuum esse spacium	Noi non poniamo uno spazio vuoto come ciò in cui in atto non sia nulla, bensì uno spazio in cui siano necessariamente contenuti ora uno, ora un altro corpo, e che è atto ad essere riempito in primo luogo dall’aria. Per noi, infatti, l’ente è infinito e non vi è nulla in cui non sia qualcosa. Di qui il vuoto è definito da noi spazio o termine in cui sono i corpi; per niente affatto ‘ciò in cui non è nulla’. Quando definiamo il vuoto un luogo senza corpo, non lo separiamo realmente dai corpi, ma logicamente. Così, quando diciamo che il colore della mela è quella qualità visibile nella mela, oltre al corporeo, al tangibile, al gustabile, all’odorabile e a qualsiasi altro accidente, non solo parliamo rettamente, ma definiamo anche secondo verità il colore a prescindere dal sostrato e dai concomitanti accidenti; e non diciamo il falso neanche	Noi non poniamo uno spazio vuoto come ciò in cui <u>nulla sia in atto</u> , bensì uno spazio in cui siano necessariamente contenuti ora uno, ora un altro corpo, e che è <u>destinato</u> ad essere riempito in primo luogo dall’aria. Per noi, infatti, l’ente è infinito e non vi è nulla in cui non sia qualcosa. Di qui il vuoto è definito da noi spazio o termine in cui sono i corpi; per niente affatto ‘ciò in cui non è nulla’. <u>Invero</u> , quando definiamo il vuoto un luogo senza corpo, non lo separiamo realmente dai corpi, ma logicamente. Così, quando diciamo che il colore della mela è quella qualità visibile nella mela, oltre al corporeo, al tangibile, al gustabile, all’odorabile e a qualsiasi altro accidente, non solo parliamo rettamente, ma definiamo anche secondo verità il colore, a prescindere dal sostrato e dai concomitanti accidenti; e non diciamo il falso neanche

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
<p>sine corpore, idest spacium illud continens citra corpus contentum, non accidit sane idem esse vocem, punctum et vacuum, quia illa spacia non sunt, in quibus aliquod corpus esse possit.</p> <p>Non potest sane Aristoteles negare esse spacium unum idemque in quo erat aqua et modo est cubus: quod, cum neque aër neque cubus sit, quid erit? Quomodo definietur? Quomodo nominabitur? Quare vacuum illud non dicitur? Quod, nisi esset, non haberet certe corpus ubi alterius corporis loco succedat, neque locum unde recedens, alteri cedat. Nihil enim illuc movetur ubi aliquid aliud est, sed unde cessit aliquid aliud, quia cubus iniectus in aquam non est in spacio in quo est, sed in quo erat aqua et ubi nihil est. Sed si quid aliud esset, ipsum esse non posset. Unde quidquid movetur quamquam movetur, nisi per vacuum, utpote per spacium, in quo nihil aliud est? Neque enim per vacuum moveri intelligimus vel in vacuo esse, in quo nihil est neque movetur, ne ipsum quidem quod illic movetur ibique est. Ubi quoque densatio fit et rarefactio, oportet, non minus quam ubi translatio fit, partem parti cedere et consequenter corpus corpore trudi in eodem loco; id non est possibile, nisi sit spacium a corporibus distinctum, successive unum atque alterum recipiens. In spacio vero in quo nihil esse videtur, aër certe est; inter aërem vero atque corpus sensibilis, nihil physi-</p>	<p>se affermiamo che il colore è senza il sostrato sostanziale, senza il sapore e le altre cose. Dicendo, analogamente, che il vuoto è uno spazio senza corpo, cioè quello spazio contenente al di là del corpo contenuto, non ne segue, certo, che la voce, il punto e il vuoto siano la stessa cosa, perché la voce e il punto non sono spazi, in cui possa essere qualche corpo.</p> <p>Aristotele non può certo negare che sia un unico e medesimo spazio, quello in cui era l'acqua ed ora è il cubo. Cosa sarà quello quando né l'aria né il cubo vi siano? In che modo sarà definito? In che modo sarà chiamato? Perché non si dirà vuoto? Se esso non fosse, il corpo non avrebbe certamente dove poter succedere al posto di un altro corpo, nè avrebbe il luogo da cui allontanarsi per cedere il suo posto ad un altro corpo. Nulla infatti si muove verso dove è qualcos'altro, ma verso quel luogo dal quale qualcos'altro recede, poiché il cubo immerso nell'acqua non è nello spazio in cui è, ma in cui era l'acqua e dove non è nulla. Se invece vi fosse qualcos'altro, lo stesso cubo non potrebbe esservi. Perciò, qualsiasi cosa si muova, per dove mai si muove, se non per il vuoto, come attraverso uno spazio in cui non è nient'altro? Non intendiamo, di sicuro, che si muova attraverso un vuoto o che sia in un vuoto in cui non è nulla e nulla si muove, persino esso stesso che lì si muove ed è. Anche</p>	<p>se affermiamo che il colore è senza il sostrato sostanziale, senza il sapore e le altre cose. Dicendo, analogamente, che il vuoto è uno spazio senza corpo, cioè quello spazio contenente al di là del corpo contenuto, non ne segue, certo, che la voce, il punto <u>siano la stessa cosa del vuoto</u>, perché <u>quelli</u> non sono spazi, in cui possa essere qualche corpo.</p> <p>Aristotele non può certo negare che sia un unico e medesimo spazio, quello in cui era l'acqua e ora è il cubo. Cosa sarà quello quando né l'aria né il cubo vi siano? In che modo sarà definito? In che modo sarà chiamato? Perché non si dirà vuoto? Se esso non fosse, il corpo non avrebbe certamente dove poter succedere al posto di un altro corpo, nè avrebbe il luogo da cui allontanarsi per cedere il suo posto a un altro corpo. Nulla infatti si muove verso dove è qualcos'altro, ma verso quel luogo dal quale qualcos'altro recede, poiché il cubo immerso nell'acqua non è nello spazio in cui è, ma in cui era l'acqua e dove non è nulla; <u>se però</u> vi fosse qualcos'altro, lo stesso cubo non potrebbe esservi. Perciò, qualsiasi cosa si muova, per dove mai si muove, se non per il vuoto, come attraverso uno spazio in cui non è nient'altro? Non intendiamo, di sicuro, che si muova attraverso un vuoto o che sia in un vuoto in cui non è nulla e nulla si muove, perfino esso stesso che lì si muove ed è. Anche dove avvengono la condensazione e la rarefazio-</p>

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
<p>ce mediare dicimus, licet mathematicae aliquid inter duas diversorum corporum superficies semper intelligere oporteat. Quod sane medium, si nominare velis, non aliter certe poteris quam alia ratione vacuum, locum, quod non sit spacium, sed spacii terminus. Sitque revera ubi nullum est corpus, non tamen spacium, sed spacii extremum, quod si vacuum appellare libet, vacuum corpora determinans esse intelligatur, loci, spacii locatique conterminum. Dicimus quoque quod, cum aqua migrat in aërem, maius subiecta materia spacium exigit, minus vero cum in aquam transmutatur aër.</p>	<p>dove avvengono la condensazione e la rarefazione, così come dove avviene il movimento, occorre che in uno stesso luogo la parte ceda alla parte e, conseguentemente, un corpo sia spinto via da un altro corpo. Ciò non sarebbe possibile se non vi fosse uno spazio distinto dai corpi che riceva, in successione, l'uno e l'altro corpo. Nello spazio in cui, invece, sembra che non vi sia nulla, vi è senz'altro l'aria, ma tra l'aria e il corpo sensibile diciamo che non si interpone nulla, sebbene è necessario concepire matematicamente sempre qualcosa tra due superfici di corpi diversi. E se vorrai nominare in modo appropriato questo intermediario, senza dubbio non potrai chiamarlo in altro modo che vuoto o luogo, ma secondo un'accezione diversa, perché esso non è spazio, ma termine dello spazio. Sia esso anche realmente dove non è nessun corpo, tuttavia non come spazio, bensì come estremità dello spazio, che, se è lecito chiamare vuoto, lo si deve intendere come un vuoto che separa i corpi, contiguo al luogo, allo spazio e al corpo collocato. Diciamo inoltre che, quando l'acqua si muta in aria, il sostrato materiale esige uno spazio maggiore; minore, invece, quando l'aria si trasforma in acqua.</p>	<p>ne, così come dove avviene il movimento, occorre che in uno stesso luogo la parte ceda alla parte e, conseguentemente, un corpo sia spinto via da un altro corpo. Ciò non sarebbe possibile se non vi fosse uno spazio distinto dai corpi che riceva, in successione, l'uno e l'altro corpo. Nello spazio in cui, invece, sembra che non vi sia nulla, vi è senz'altro l'aria, ma tra l'aria e il corpo sensibile diciamo che non si interpone nulla, sebbene è necessario concepire matematicamente sempre qualcosa tra due superfici di corpi diversi. E se vorrai nominare in modo appropriato questo intermediario, senza dubbio non potrai chiamarlo in altro modo che vuoto o luogo, ma secondo un'accezione diversa, perché esso non è spazio, ma termine dello spazio. Sia esso anche realmente dove non è nessun corpo, tuttavia non come spazio, bensì come estremità dello spazio, che, se è lecito chiamare vuoto, lo si deve intendere come un vuoto che separa i corpi, contiguo al luogo, allo spazio e al corpo collocato. Diciamo inoltre che, quando l'acqua si muta in aria, il sostrato materiale esige uno spazio maggiore; minore, invece, quando l'aria si trasforma in acqua.</p>

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
<i>Esempi di lezioni corrette o migliorate da Amato rispetto alla tesi di dottorato</i>		
p. 87	p. 280	p. 122
9. ut notitiae adolescentis puerorum, qua appellant omnes viros patres et omnes feminas matres, ad notitiam adultam aliorum distinguendum unumquodque.	9) come tra la conoscenza dei bambini che chiamano tutti gli uomini 'papà' e tutte le donne 'mamma', e la conoscenza degli adulti che distinguono ciascuno di questi.	9) come tra la conoscenza dei bambini che chiamano tutti gli uomini 'papà' e tutte le donne 'mamma', e la conoscenza degli adulti che distinguono ciascuno di questi.
	<i>traduzione corretta:</i> 9) come tra la conoscenza <u>immatura dei bambini a causa della quale</u> essi chiamano tutti gli uomini 'papà' e tutte le donne 'mamma', e <u>la conoscenza adulta degli altri</u> che distinguono ciascuno di questi.	
pp. 103-104	p. 285	p. 131
Quis haec non per se causas fateatur, cum causam facti, ut plurimum, adducimus temporis oportunitatem atque loci defectusque rationem loci temporisque penuriam?	Chi potrebbe non concepire il luogo e il tempo come cause per sé, quando, come causa principale di un fatto, adduciamo le circostanze di tempo e di luogo e, come motivo per cui qualcosa non si è realizzata, l'insufficienza di luogo e di tempo?	Chi potrebbe non concepire il luogo e il tempo come cause per sé, quando, come causa principale di un fatto, adduciamo le circostanze di tempo e di luogo e, come motivo <u>del suo venir meno</u> , l'insufficienza di luogo e di tempo?
	<i>traduzione corretta:</i> Chi potrebbe non concepire il luogo e il tempo come cause per sé, quando, come causa di un fatto, adduciamo, <u>per lo più</u> , le circostanze di tempo e di luogo e, come motivo per cui qualcosa non si è realizzata, l'insufficienza di luogo e di tempo?	

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
p. 107	p. 286	p. 133
Eiusdem quippe substantiae est, in eodemque naturae gremio dicitur contineri, cui de frigore destruente conqueri et cui de eodem construente gaudere contingat.	Appartengono, senza dubbio, ad una medesima sostanza e sono contenuti nel medesimo grembo della natura ciò cui accade di lamentarsi di un freddo struggente e ciò cui capita di godere di un caldo edificante.	Appartengono, senza dubbio, <u>a</u> una medesima sostanza e sono contenuti nel medesimo grembo della natura ciò cui accade di lamentarsi di un freddo struggente e ciò cui capita di godere di un caldo edificante.
	<i>traduzione corretta:</i> Appartengono, senza dubbio, ad una medesima sostanza e sono contenuti nel medesimo grembo della natura ciò cui accade di lamentarsi <u>del</u> freddo struggente e ciò cui capita di godere <u>del medesimo freddo</u> per la sua azione temprante.	
p. 138	p. 297	p. 154
In spacio vero in quo nihil esse videtur, aër certe est; inter aërem vero atque corpus sensibilis, nihil phisice mediare dicimus	Nello spazio in cui, invece, sembra che non vi sia nulla, vi è senz'altro l'aria, ma tra l'aria e il corpo sensibile diciamo che non si interpone nulla	Nello spazio in cui, invece, sembra che non vi sia nulla, vi è senz'altro l'aria, ma tra l'aria e il corpo sensibile diciamo che non si interpone nulla
	<i>traduzione corretta:</i> Nello spazio in cui, invece, sembra che non vi sia nulla, vi è senz'altro l'aria, ma tra l'aria e il corpo <u>più sensibile</u> ¹ diciamo che non si interpone nulla	

¹ Il comparativo evidenzia che l'aria, in quanto corpo, possiede un grado di sensibilità, se pur minimo rispetto agli altri corpi. Al contrario il vuoto, come si afferma in altre parti dell'opera, è assolutamente privo di sensibilità e pertanto non ha alcuna proporzione con il corpo.

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
p. 104	p. 285	p. 131
Aut igitur ad capita efficien- tem et materiam cum Plato- ne causarum numerum re- ducamus aut pari ratione ad pariter causas plures positus progrediamur.	Dunque, o riduciamo con Platone il numero delle cau- se alle principali – l'efficiente e la materia – o procediamo con ugual criterio ad aggiun- gere altre cause oltre quelle già poste. ¹	Dunque, o riduciamo con Platone il numero delle cau- se alle principali, efficiente e materia, o procediamo con uguale criterio ad aggiungere numerose altre cause a quelle già poste.
	<i>traduzione migliorata:</i> Dunque, o riduciamo con Platone il numero delle cause alle principali – l'efficiente e la materia – o procediamo con ugual criterio verso ulteriori cause, così come <abbiamo proceduto> verso le cause poste.	

Esempio di contaminazione delle traduzioni di Amato e Monti

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	<i>Centum et viginti arti- culi de natura et mundo adversus Peripateticos</i> (traduzione di Monti)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
pp. 4-5	p. 259	p. 6	p. 82
Qui egregiae huma- nitatis actus, amplis- sime Domine, quid officii in extraneum philosophum impen- di possibilis est quod pluribus ab hinc annis per huius universita- tis tum rectores, tum universum professio- rum collegium mihi	Quale atto di straor- dinaria umanità, il- lustrissimo Signore, quale possibile genere di favore, tra quelli da rivolgersi ad un filoso- fo straniero, non mi sono stati elargiti, già da diversi anni, con la massima profusione sia dai rettori di questa	Quale atto di straor- dinaria umanità (o illustrissimo Signore), quale cortesia che possa essere rivolta a un filosofo straniero, che non mi siano sta- te elargite per molti anni con la massima profusione sia dai ret- tori sia dal collegio dei	Quale atto di straor- dinaria umanità (o illustrissimo Signo- re), quale favore che possa essere rivolto a un filosofo straniero, che non mi sono stati elargiti in questa uni- versità già da diversi anni, con la massima profusione sia dai ret-

¹ Si tratta di una traduzione libera che desume il termine 'aggiungere' (che manca nel testo) da 'ad plures', che dunque nella traduzione di Amato non viene tradotto letteralmente. Non ricostruendo l'operazione sottesa alla libera traduzione di Amato, la versione di Del Giudice, rende invece due volte 'ad plures', la prima con 'aggiungere' e la seconda con 'numerose'. Inoltre, viene ripetuta da Del Giudice l'erronea omissione di 'pariter'.

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i> (traduzione di Monti)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
non fuerit effusissime elargitum? Dum non modo communi quadam, qua erga omnes affecti estis humanitate, verum etiam certa haud vulgari ratione me vobis devinxistis, ubi tum in publicis tum et in privatis lectionibus, continua doctiorum adstantia, negocium studii mei concelebrastis, adeo ut nullus mihi de me, minus quam extranei in hac alma literarum parente, titulus occurrere potuerit umquam. Iam ubi per alias universitates mihi peragere animo sedet, nec possim neque debeam velut insalutato hospite iter arripere, istum articulorum numerum, quasi pro memoriae pignore, discutiendum proposui.	università sia dall'intero collegio dei professori? Mi avete infatti vincolato a voi non solo con quella umanità in qualche modo ordinaria, con la quale siete disposti verso tutti, ma anche con un certo non comune legame, quando, sia nelle pubbliche sia nelle private lezioni, avete reso onore alla fatica del mio lavoro con la continua presenza dei più dotti, tanto che in quest'alma madre delle scienze non avrei mai potuto ricevere un appellativo più inadeguato che quello di straniero. Ora, poiché ho deciso di viaggiare per altre università, non potendo né dovendo mettermi in cammino senza congedo, ho proposto di discutere questa serie di articoli quasi in pegno di memoria.	professori di codesta università? Mi avete unito a voi non solo con un legame comune, sentimento con il quale vi rivolgete verso tutti, ma anche con un più nobile legame per cui con il vostro aiuto mi sono offerte cattedre regie, pubbliche e moltissime private a mio personale arbitrio; ed esaltaste la fatica del mio studio con la continua partecipazione degli uomini più colti, cosicché non mi fu necessario nessun titolo che mi riguardasse, nonostante fossi straniero in codesta alma genitrice delle lettere. Per quanto abbia ormai deciso di avviarmi verso altre università, e non potrei né mi sarebbe lecito riprendere il cammino come insalutato ospite, ho proposto di discutere questo numero di articoli quasi come pegno di riconoscenza; ¹	tori sia dal collegio dei professori? Mi avete infatti legato a voi non solo con quella ordinaria umanità, con la quale siete disposti verso tutti, ma anche con un certo più nobile legame, laddove, con il vostro assenso mi sono state concesse sia cattedre regie e pubbliche che, moltissime, private a mio personale arbitrio; e avete reso onore alla fatica del mio studio con la continua partecipazione dei più dotti, tanto che in quest'alma madre delle scienze avrei potuto ricevere qualunque appellativo meno che quello di straniero. Per quanto abbia in animo di avviarmi verso altre università, non potendo né dovendo mettermi in cammino insalutato ospite, ho proposto di discutere questa serie di articoli quasi come pegno di riconoscenza;

¹ Monti traduce il testo dei *Centum et viginti articuli*, che in questo passo presenta una variante notevole rispetto all'*Acrotismus*. Del Giudice non se ne avvede e, contaminando le due traduzioni, non si accorge di tradurre, anziché l'*Acrotismus*, il testo dei *Centum et viginti articuli*: «Qui egregiae humanitatis actus (amplissime Domine) quid officii in extraneum philosophum impendi possibilis, est; quod pluribus ab hinc annis per huius universitatis tum rectores, tum universum professorum collegium mihi non fuerit effusissime elargitum? Dum non modo communi quadam, qua erga omnes affecti estis humanitate, verumetiam certa haud vulgari ratione me vobis devinxistis, ubi vestro suffragio mihi tum regiae publicaeque cathe-

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato (tesi di dottorato)	<i>Centum et viginti arti- culi de natura et mundo adversus Peripateticos</i> (traduzione di Monti)	Traduzione di Del Giudice <i>La disputa di Cambrai</i>
--	--	--	--

Esempi di varianti introdotte nell'edizione Amato rispetto all'edizione Fiorentino

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo a cura di Fiorentino	<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato	Traduzione di Del Giudice
pp. 88-89	p. 77	p. 278	p. 117
sed quod denominat habitu[m] scientiae, vel historiae, qui contra divinum, mathemati- cum, magicum, logi- cum, morale <u>et natu- rale</u> distinguitur	sed quod denominat habitu[m] scientiae vel historiae, qui contra divinum, mathemati- cum, magicum, logi- cum et morale distin- guitur (Corretto secondo gli 'errata corrige' delle cinquecentine e l'edi- zione ottocentesca di Gfrörer).	ma come ciò che de- signa il sapere della scienza o della cono- scenza descrittiva, che si distingue dal di- vino, dal matematico, dal magico, dal logico e dal morale	ma come ciò che de- signa il sapere della scienza o dell' <u>indagi- ne</u> descrittiva, che si distingue dal divino, dal matematico, dal magico, dal logico e dal morale
p. 112	p. 111	p. 288	p. 136
motus enim coelo ut actus perfecti conve- nit apud Aristotelem ipsum et apud nos <u>qui</u> globis universis.	Motus enim coelo ut actus perfecti conve- nit apud Aristotelem ipsum et apud nos globis universis.	dato che per lo stes- so Aristotele il movi- mento, quale atto del perfetto, è proprio del cielo e, per noi, di tut- ti i globi celesti.	<u>infatti</u> per lo stesso Aristotele il <u>moto</u> , quale atto del perfet- to, è proprio del cielo e, per noi, di tutti i globi celesti.
(Nota di Fiorentino: «Il Gfrörer sopprime il <u>qui</u> , forse per non avere inteso, che la frase va integrata: <i>mo- tus qui convenit</i> »).	(Corretto secondo alcu- ni esemplari e gli 'erra- ta corrige' delle cinque- centine nonché secondo l'edizione ottocentesca di Gfrörer).		

drae, tum et privatarum plurimae pro animi mei arbitrio patuere; nec non continua doctio-
rum adistentia negotium studii mei concelebrastis, adeo ut nullus mihi de me minus quam
extranei in hac alma literarum parente titulus occurrere potuerit umquam. Iam ubi per alias
universitates mihi peragrar[e] animo sedet, nec possim neque debeam velut insalutato hospite
iter arripere, istum articulorum numerum quasi pro memoriae pignore discutiendum pro-
posui».

<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo a cura di Fiorentino	<i>Camoeracensis acrotismus</i> testo critico di Amato (tesi di dottorato)	Traduzione di Amato	Traduzione di Del Giudice
p. 162	p. 172	p. 312	p. 181
Si motus ille, qui videtur universi, soli globo sit proprius, qui erit extrinsecus ille motus generalis extra omnia, cujus <u>phantasiae</u> pareat motus iste unicus et individuus, qui in hoc parvo, solo singularique globo convincitur?	Si motus ille, qui videtur universi, soli globo sit proprius, qui erit extrinsecus ille motus generalis extra omnia, cuius <u>phantasiam</u> pariat motus iste unicus et individuus, qui in hoc parvo, solo singularique globo convincitur?	Se quel moto che sembra dell'universo appartiene ad un solo globo, quale sarà quel movimento estrinsecamente generale al di fuori di tutte le cose, l'illusione del quale è generata ¹ da quest'unico e indivisibile movimento che si dimostra sussistere in questo piccolo, solo e singolo globo?	Se quel moto che sembra dell'universo appartiene <u>a</u> un solo globo, quale sarà quel movimento estrinsecamente generale al di fuori di tutte le cose, l'illusione del quale è generata da quest'unico e indivisibile <u>moto</u> che si dimostra sussistere in questo piccolo, solo e singolo globo?
(Nota di Fiorentino: «Il testo ha: cuius phantasiam pariat: ho accettata la correzione del Gfrörer, che parmi più appropriata»).			

★

«ITALIAN ACADEMIES 1530-1700.
A THEMED COLLECTION DATABASE»
UN NUOVO PROGETTO SULLE ACCADEMIE
SIMONE TESTA

1. IL PROGETTO

LA necessità di riprendere gli studi sulle Accademie italiane è stata avvertita da varie parti negli ultimi anni.² Per quanto riguarda la catalogazione delle Accademie italiane tra Cinque e Seicento, non ci sono stati importanti sviluppi dall'epoca della classica ricerca di MICHELE MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*.³

¹ Traduzione libera di Amato che volge il verbo al passivo.

² M. MAYLENDER, *Storia delle accademie d'Italia*, 5 voll., Forni, Bologna, 1930; per un'ulteriore classificazione delle Accademie, cfr. A. QUONDAM, *L'Accademia*, in *Letteratura italiana. Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 823-898.

³ Notizie più dettagliate sul progetto, indicazioni sulle diverse linee di responsabilità delle persone coinvolte sia nel gruppo di ricerca che nel comitato scientifico, sono offerte dalla

In questa sede si dà notizia dell'*Italian Academies 1530-1700. A Themed Collection Database*, un progetto triennale (settembre 2006 – settembre 2009) che prevede la creazione di un catalogo integrato di libri inerenti alla storia delle Accademie italiane presenti nelle collezioni della British Library. Il progetto è stato messo a punto dalla coordinatrice Jane Everson, docente di *Italian Literature* presso il Dipartimento di Italiano di Royal Holloway, Università di Londra, in collaborazione con Denis Reidy, responsabile delle collezioni italiane e greche moderne nella British Library. Il progetto, pur in corso d'opera, è già accessibile on line all'indirizzo www.bl.uk/catalogues/ItalianAcademies/; la sua realizzazione è stata resa possibile grazie a un finanziamento da parte dell'Arts and Humanities Research Council, che ha fatto seguito a un primo finanziamento del Royal Holloway Research Strategy Fund per un progetto pilota, che ha permesso sia di stabilire le modalità di allestimento del catalogo stesso, sia di censire la presenza di libri inerenti alla storia delle Accademie italiane per il periodo preso in esame nelle collezioni della British Library.¹ Al momento, il catalogo prende in considerazione le città di Bologna, Napoli, Siena e Padova. Una descrizione del funzionamento del catalogo può fornire un esempio pratico di come il progetto agevoli la ricerca di quanti si interessano alla storia delle Accademie italiane. Chi scrive ha ideato la struttura del catalogo, è responsabile della ricerca relativa alle Accademie di Bologna e Padova e della creazione della pagina *web* del portale presso il sito *web* di Royal Holloway. Lorenza Gianfrancesco è invece responsabile della ricerca sulle Accademie di Napoli e Siena.

È evidente l'importanza del catalogo *Italian Academies* se si considera in primo luogo la difficoltà che lo studioso incontra nel reperire, nei moderni cataloghi, materiale inerente alle varie Accademie: ciò vale sia per poesie encomiastiche presenti nei libri e prive nel titolo di qualsiasi notizia sui loro autori; sia per monografie delle quali i cataloghi non forniscono, solitamente, il titolo completo. Inoltre, ogni catalogo della produzione editoriale delle Accademie italiane non può prescindere, sia pure nella sua imprecisione e incompletezza, dalla vasta, e tutt'ora fondamentale *Storia delle Accademie d'Italia* di Maylender, lavoro portato a termine più di cinquant'anni or sono e che, come ha ricordato Amedeo Quondam, non poté essere rivisto dall'autore prima della pubblicazione.

I problemi che pone il lavoro di aggiornamento dell'opera del Maylender sono molteplici. In primo luogo il numero delle Accademie da esaminare, ragione per cui il progetto che qui si presenta si limita, allo stato attuale, ai quattro centri di Bologna, Napoli, Siena e Padova. Da ciò consegue la vastità del materiale da ordinare, soprattutto per quanto riguarda il numero degli Accademici; per quanto concerne l'arco temporale preso in esame, si è scelto di limitare la ricerca al periodo tuttora più oscuro per la maggior parte delle Accademie italiane. Un ultimo

pagina *web* del Department of Italian di Royal Holloway: www.rhul.ac.uk/italian/, presso la quale sono consultabili anche i relativi bollettini trimestrali.

¹ ANTONFRANCESCO DONI, *Pitture del Doni*, a cura di S. Maffei, Napoli, 2004; A. DANIELE, *Il Tasso e l'Accademia degli Eterei*, in IDEM, *Capitoli tassiani*, Padova, 1998².

problema è infine costituito dall'aggiornamento delle fonti critiche che si sono occupate di singole Accademie a partire dagli anni '30 del secolo scorso.

Inoltre, il Maylender non offre la possibilità di verificare dati essenziali per chi voglia studiare la diffusione delle Accademie e la partecipazione dei singoli a tale fenomeno, ad esempio accertare la presenza di una stessa persona in più Accademie di una città, o addirittura in città diverse. Maylender fornisce poche notizie sul ruolo degli stampatori nella circolazione dei volumi pubblicati dalle Accademie e spesso non identifica i dedicatari di monografie o di singole composizioni poetiche.

Rispetto all'opera dello studioso tedesco, il catalogo *Italian Academies* allarga il campo di indagine storica all'identificazione di incisori, editori, curatori, autori secondari, stampatori e, aspetto particolarmente interessante per il periodo preso in esame, censori. Un'analisi attenta ha rilevato che le approvazioni dei censori non si limitavano a formule stereotipate. A questo proposito, interessante è l'approvazione del testo del bolognese Geminiano Montanari, *Pensieri fisico-matematici sopra alcune esperienze fatte in Bologna nell'Accademia Filosofica* (Bologna, Emilio Maria Manolessi, 1667) da parte di Giovanfrancesco Bonomi, membro dell'Accademia dei Gelati, nella quale si esprime il desiderio di promuovere con maggiore libertà la circolazione di idee frutto di indagini sperimentali e non di speculazioni filosofiche:

Reverendiss(imo) P(adre) ho veduto con mio gran piacere dentro una serie d'esperienze fatte altri tempi dal sig(nor) dottor Montanari convinte in parte ed in parte sedate molte fallacie e discrepanze delle Filosofiche Scuole; il che mi obbliga a confessare che tal' volta l'esperienze meglio che le speculazioni appagano le menti curiose del vero. E perché il tutto si compila senza offesa immaginabile della modestia e della religione in questo maestrevole discorso quindi è che quelle e questo reputo meritevole di luce. Giovanfrancesco Bonomi.

Il progetto è ulteriormente arricchito dalla digitalizzazione delle immagini, resa possibile grazie a un apposito stanziamento di fondi da parte della British Library.

2. IL CATALOGO *ITALIAN ACADEMIES* IN DETTAGLIO

Vogliamo adesso esaminare più da vicino come funziona il Catalogo e come esso aiuti ad esplorare il network socio-culturale che ruotava attorno alle Accademie e alle loro pubblicazioni. Per quanto riguarda la lingua, attualmente il catalogo è accessibile solo in inglese, ma sarà presto resa disponibile una traduzione italiana dei vari campi e aree di ricerca utilizzate. Il catalogo offre tre principali aree di ricerca: 'Pubblicazione', 'Accademia', 'Persona'.

L'area più vasta è quella dedicata alla 'Pubblicazione'. Il catalogo contiene, per ogni volume, ventinove campi descrittivi, alcuni dei quali sono standard, come 'titolo', 'sottotitolo', 'autore*', 'luogo di pubblicazione*', 'anno di pubblicazione', 'stampatore*', 'soggetto', 'collocazione', 'formato', 'pagine', 'edizione', 'marginalia', 'illustrazioni' (l'asterisco segue i campi cliccabili, da cui si può accedere ad

altre aree, descritte in dettaglio più avanti). Altri campi sono stati designati per ricostruire il *milieu* culturale nel quale la pubblicazione è stata concepita, rilevando, inoltre, ulteriori dettagli legati al paratesto: 'accademia'* (se citata nel testo o in relazione all'autore, all'autore secondario o al dedicatario), 'luogo e data della dedica', 'autori secondari*', 'dedicatario*', 'editore*', 'curatore*', 'censori*', 'contributi', 'approvazione dei censori' che include anche la eventuale 'protesta' dell'autore o dell'editore. La digitalizzazione delle immagini comprende copertine, frontespizi e colophon al fine di mostrare le marche tipografiche, l'autore o il dedicatario, ove questi siano menzionati in qualità di accademici. Altri campi riguardano gli autori dell'eventuale corredo iconografico, per esempio il campo 'artista*', relativamente a chi ha realizzato l'emblema dell'Accademia e altri campi quali 'illustrazioni', 'illustratore*', 'incisore*', 'numero di riferimento dell'incisione'. In chiusura dell'area dedicata alla pubblicazione, si è inserito un campo 'note', in cui si registrano informazioni di qualche rilievo su diversi aspetti della pubblicazione, come edizioni moderne o commenti,¹ oppure si fornisce, qualora non risultasse chiaro dalla precedente descrizione, l'indicazione delle pagine in cui l'Accademia è menzionata nella pubblicazione in oggetto. Si veda ad esempio il caso di GIUSEPPE GIROLAMO MILIO, *De hortorum cultura* (Brescia 1574), in cui l'autore ricorda quando Gioacchino Scanio tenne una lezione sul tema del 'tempo' presso l'Accademia degli Etere; oppure si vedano le *Lettere di Battista Guarini*, in particolare quella in cui l'autore, scrivendo a Scipione Gonzaga, fondatore dell'Accademia, dichiara di visitare, ogni volta che ritorna a Padova, il luogo in cui si riunivano gli Etere.

Cliccando sul nome dell'Accademia, si entra nella seconda area di ricerca, 'Accademia'. Tale pagina comprende dodici campi: 'nome', 'nome alternativo', 'città*', 'date', 'motto', 'descrizione dell'emblema', 'immagine dell'emblema', 'artista*' che ha realizzato l'emblema, 'ruolo dell'accademia' (dedicataria, autrice, contributrice, editrice della pubblicazione), lista con titoli abbreviati delle 'pubblicazioni*' inerenti all'Accademia, lista dei 'membri*' dell'Accademia, con i loro titoli personali, dati anagrafici e nomi accademici. Alla fine della pagina, le 'note' permettono di riportare informazioni riguardanti studi sull'Accademia più recenti rispetto al Maylender (si veda il caso degli Incamminati di Bologna e dei Ricovrati di Padova), oppure di inserire dettagli sull'Accademia che non sarebbero altrimenti chiari, per esempio i nomi e le date delle Accademie che precedettero l'Accademia Filarmonica di Bologna. Un altro chiaro esempio è quello dell'Accademia Bocchiana, chiamata anche Hermatena, fiorita a Bologna tra il 1546 e il 1562, contrassegnata dal motto *Sic monstra domantur* e da un emblema rappresentante Hermes, Atena e Amore. Maylender non fornisce sufficienti notizie riguardo ai membri di tale Accademia, si è pensato quindi di inserire i nomi riportati nello studio di Elizabeth See Watson, a tutt'oggi il punto di riferimento per una storia dell'Accademia Bocchiana.¹

¹ E. S. WATSON, *Achille Bocchi and the Emblem Book as Symbolic Form*, Cambridge, 1993.

Cliccando sul nome di uno dei membri, si entra nella terza area di ricerca, 'Persona', con dieci campi per l'identificazione della persona: 'cognome', 'nome', 'titolo personale', 'pseudonimo', 'anagramma', 'date', 'nazionalità', 'ruolo' (autore, dedicatario, stampatore, censore), 'numero di riferimento dell'incisore', infine le 'note'. Nel caso la persona stessa abbia fatto parte di un'Accademia, allora avremo i campi necessari per identificare la persona all'interno di questa: 'nome'* e 'città'* dell'Accademia, dettagli dell'accademico quali 'nome accademico', 'emblema personale', 'motto', 'immagine dell'emblema', 'ritratto' ed infine la lista delle pubblicazioni alle quali ha contribuito.

Un esempio utile è fornito da Gessi Berlingiero, a proposito del quale si può pervenire alle seguenti informazioni: Senatore, Filotimo (secondo lo pseudonimo che si trova in *Lodi al signor Guido Reni*), altrimenti noto con l'anagramma di Gregorio Belsensi (1613-1671), italiano, contributore, membro dell'Accademia degli Ardenti e di quella dei Gelati a Bologna, nella quale era noto come 'Il Sollecito', il suo emblema (una slitta) e il motto *Nunc ire voluptas*. Dopo il suo ritratto e il suo emblema, segue la lista delle pubblicazioni in cui sono presenti suoi contributi: *Lodi al signor Guido Reni* (Bologna, 1632) e *Prose dei signori accademici Gelati* (Bologna, 1671).

Il catalogo offre due diverse modalità di ricerca: la prima è attraverso la parola chiave, anche con troncamento, che verrà rintracciata in qualunque pagina del catalogo. La seconda è quella della ricerca avanzata, attraverso campi quali 'accademici', 'autori', 'artisti', 'censori', 'dedicatari', 'editori', 'contributori', 'incisori', 'luoghi di pubblicazione', 'stampatori', che si possono rintracciare attraverso le liste redatte in ordine alfabetico. Cliccare su uno dei nomi permette all'utente di avere la lista delle pubblicazioni alle quali le varie persone hanno partecipato secondo le loro specifiche responsabilità, oppure l'elenco dei titoli che sono stati stampati in una data città. Selezionando le città sedi di Accademie, si ottiene la lista delle Accademie presenti in ognuna di esse con alcuni elementi essenziali: date, motto, descrizione dell'emblema. Qualora non si abbiano indicazioni precise sul motto e sull'emblema di un'Accademia, è possibile una ricerca per parole chiave del motto o dell'emblema.

Naturalmente, è possibile effettuare ricerche trasversali per parole chiave mediante la ricerca libera. Si può ad esempio verificare la presenza di donne all'interno delle Accademie.¹ Infatti, mentre per i Gelati di Bologna le donne sono citate solo come destinatarie, l'Accademia dei Ricoverati di Padova annoverò tra i suoi membri le italiane Elena Cornaro Piscopia e Maria Selvaggia Borghini, oltre a numerose letterate francesi, tra le quali la *précieuse* Madeleine de Scudéry. È inoltre possibile attestare la presenza di stranieri come accademici, dedicatari, artisti, censori, etc. Fino a questo momento risulta particolarmente rilevante il numero di francesi, tedeschi e spagnoli: sono poi rappresentate altre nazionalità, quali inglesi, scozzesi, svizzeri, danesi, ungheresi, portoghesi, olandesi e greci. Non me-

¹ Al momento, questo è possibile digitando la parola 'woman', ma si prevede di inserire il simbolo internazionale '♀'.

no rilevante è la mobilità delle persone tra i vari stati della Penisola: per questo si è deciso di inserire le città di provenienza nel campo 'nazionalità'.

Il catalogo offre la possibilità di ricostruire la mobilità degli Accademici stessi, e l'intera produzione editoriale di un singolo autore all'interno di una o più accademie. Per esempio, se si clicca, nella lista degli Accademici Gelati di Bologna, su Ovidio Montalbani, scopriamo che fu un membro molto attivo in diverse accademie bolognesi del Seicento: lo Stellato tra gli Indomiti; l'Innestato tra i Gelati, ove il suo motto era *Mirabaturque novas* e il suo emblema 'albero con innesti'; l'Inquieto tra i Vespertini; il Rugiadoso nell'Accademia della Notte, con il motto *Noctis non deficit humor* e l'emblema 'cielo stellato, montagna, albero'. Montalbani fu coinvolto a vario titolo in undici pubblicazioni. Come si evince anche solo da questi esempi, la tecnologia digitale consente allo studioso di ricreare il network socio-culturale che fu caratteristica fondamentale della *République des lettres*.

Il progetto *Italian Academies* sarà realizzato entro la fine di agosto del 2009. Incoraggiato dal vivo interesse suscitato tra gli studiosi e le Biblioteche, sia nel Regno Unito che in Italia, il gruppo di ricerca si sta attivando per chiedere ulteriori fondi e proseguire in due direzioni: la catalogazione di altri centri di cui vi è documentazione nelle collezioni della British Library secondo lo schema finora adottato, e il coinvolgimento di Biblioteche italiane, per ricevere da queste le notizie necessarie all'allestimento di un catalogo il più completo possibile. Il gruppo di ricerca è lieto di ricevere suggerimenti riguardo a quanto è stato finora realizzato.

★

MUSIQUE ET ÉSOTÉRISME: L'ART ET LA SCIENCE DES SONS FACE AUX SAVOIRS OCCULTES

ACADEMIA BELGICA, ROMA 14-18 APRILE 2008

IL convegno internazionale «Musique et ésotérisme: l'art et la science des sons face aux savoirs occultes / Music and Esotericism: Art and Science of sounds facing the Occult knowledge», ideato e organizzato da Laurence Wuidar, intende avvicinare gli studiosi che condividono interessi storici-culturali alle scienze e ai saperi 'esoterici' – magia, astrologia, alchimia, demonologia, divinazione, cabala – nelle loro relazioni molteplici con la scienza e l'arte dei suoni.

Il convegno è un invito a praticare il dialogo interdisciplinare per favorire l'incontro delle arti visive, della musica, delle scienze e della filosofia ai fini di una più articolata rappresentazione storica della cultura europea nei secoli della modernità. La discussione che il convegno intende proporre verte sia sulla centralità delle scienze occulte nella cultura moderna europea dal Medioevo fino al XVIII secolo, sia sulle loro connessioni con la musica nel corso del XIX e del XX secolo. Al tempo stesso, il convegno non vuole rinunciare a stimolare una estesa e capillare analisi storica delle pratiche e dei linguaggi musicali moderni, indagati nella ricchezza delle componenti culturali esoteriche ed ermetiche proprie dei diversi contesti storici.

Si intende quindi promuovere il dialogo esoterico-musicale e multidisciplinare collocandolo su due livelli di indagine distinti ma convergenti. Il primo livello vuole focalizzare gli usi e i significati della musica nelle fonti e negli scritti ermetici dell'occultismo europeo. Il secondo livello di analisi mette invece a fuoco la cultura dei teorici musicali: dei compositori e dei musicisti, interrogati come testimoni e interpreti dei saperi occulti in ambito musicale. La convergenza delle due differenti prospettive potrebbe arricchire la nostra conoscenza della letteratura esoterica attraverso lo studio della presenza e del ruolo della musica nel sapere occulto, e – specularmente – offrire alla ricerca musicologica nuovi metodi e strumenti per l'interpretazione storica di tanta musica moderna che reca in sé il sigillo non sempre evidente della 'mentalità' ermetica.

Le problematiche epistemologiche invitano gli storici delle scienze e delle idee a dialogare con i musicologi per creare, insieme, una rete dei rapporti molteplici tra musica e scienze o discipline esoteriche in una prospettiva interdisciplinare.

Comitato scientifico: Brenno Boccadoro (Université de Genève); Charles Burnett (Warburg Institute, University of London); Walter Corten (Université Libre de Bruxelles); Paolo Gozza (Università di Bologna); David Juste (University of Sydney); Steven Vanden Broecke (Katholieke Universiteit Brussel); Laurence Wuidar (F.N.R.S-Université Libre de Bruxelles).

PROGRAMMA DEL CONVEGNO

Martedì 15 aprile

Astrologie, magie et musique de Proclus à Khunrath

Presiede: David Juste

Charles Burnett, *Music and Magic from Abu Ma'shar to Athanasius Kircher*

Maël Mathieu, *Musique, cosmologie et connaissance de l'Âme chez Proclus*

Daniel Gregorio, *Du mythe à la pratique, musique et magie dans l'œuvre alphonsine*

Amandine Mussou, *Évart de Conty et la musique: le médecin et les sons*

Barbara Kennedy, *Orpheus 'recured': The healing songs of Thomas Campion*

Peter J. Forshaw, «O harmoniam mirandam Macro & MicroCosmi Regeneratoriam!»: *Alchemy, Cabala and Music in Heinrich Khunrath's Oratory and Laboratory*

Mercoledì 16 aprile

Musical Esotericism in Renaissance Philosophy,

Esoteric Philosophy in Renaissance Music

Presiede: Charles Burnett

Stephen Clucas, «*Gradus quatuor super mundum supernum constituentium*»: *harmony and Pythagorean numerology in John Dee's Monas Hieroglyphica*

Concetta Pennuto, *Giambattista della Porta e l'efficacia terapeutica della musica*

François Baskevitch, *Phénomènes sonores mystérieux: 'magie naturelle' ou 'effets spéciaux' chez della Porta et Kircher*

Marjorie Roth, *Prophecy, Harmony, and the Western Esoteric Tradition: The Secret of Lasso's Chromatic Sibyls*

Musica e astrologia nel pensiero filosofico del Seicento

Presiede: Brenno Boccadoro

Ornella Pompeo Faracovi, *L'oroscopo del perfetto musicista secondo Mersenne*Marta Moiso, *Campanella e la musica: fra magia, medicina e superstizione*David Juste, *Théorie musicale et fondements astrologiques chez Kepler*Brigitte Van Wymeersch, *Représentation ésotérique et pensée scientifique. Le cas de la vibration par sympathie chez les savants et théoriciens de la première moitié du 17^e siècle*

Giovedì 17 aprile

Classical and Romantic Perspectives in Music and Esotericism

Presiede: Steven Vanden Broecke

Giuseppe Iacovelli, *Il soprannaturale nella librettistica italiana fra Settecento e Ottocento*Judith Crispin, *Evoking the mystical: the Esoteric Legacy of Ferruccio Busoni*Tim Rudbøg, *The Mysteries of Sound in H. P. Blavatsky's 'Esoteric Instructions'*Andrea Malvano, *'Une Société d'Esotérisme musical': Claude Debussy e la matrice esoterica del suo rapporto con il fruitore**Esotérisme musical aux XIX^e et XX^e siècles*

Presiede: Walter Corten

Jacques Amblard, *Quelques philosophes du XIX^e siècle et la musique. La tentation de l'ésotérisme implicite*Anny Kessous Dreyfuss, *L'oeuvre de Charles Valentin Alkan, d'une lecture littérale à une lecture ésotérique*Wouter J. Hanegraaff, *The Unspeakable and the Law: Music as Esoteric Language in Anton Webern*György E. Szönyi, *Music, Magic and Postmodern Historical Metafiction: Helmuth Krausser's Magische Melodien (1993)*Jean-Jacques Velly, *Manfred Kelkel (1929-1999) et les différents systèmes compositionnels à fondement ésotérique utilisés dans ses œuvres, au travers des exemples de Laterna magica, Tabula smaragdina et Castalia*Gianluca D'Elia, *Musica e Massoneria: da uso rituale ad uso celebrativo*Walter Corten & Laurence Wuidar, *Synthèse et perspectives du colloque*

RENAISSANCE AVERROISM AND ITS AFTERMATH: ARABIC PHILOSOPHY IN EARLY MODERN EUROPE

WARBURG INSTITUTE, 20-21 JUNE 2008

ORGANISED BY ANNA AKASOY AND GUIDO GIGLIONI

IN recent years, the transmission of Arabic philosophy and science to the West during the Middle Ages – its historical circumstances, inter-cultural dynamics and philosophical implications – has been studied extensively. The same cannot be said, however, of the continuation and afterlife of this process in later centuries, which has only recently become a focus of research. Following on from two previous conferences held at the Warburg Institute on related themes (*Islam and the Italian Renaissance* and *The Renaissance and the Ottoman World*), this colloquium will explore the reception of Arabic philosophy in early modern Europe from the Renaissance to the rise of Oriental studies. It will provide an opportunity for an international group of scholars to discuss their contributions to this new field of research. The focus will be on philosophy and Averroism, but other aspects such as medicine, zoology and historiography will also be addressed.

According to traditional accounts, Latin Averroism in all its various forms, after blossoming for one last time in the Italian universities of the sixteenth century, declined without leaving significant traces, only to reappear in the guise of a historiographical *cause célèbre* in Ernest Renan's renowned (and notorious) *Averroès et l'averroïsme* (1852). The conference will attempt to discover what happened to Averroes's philosophy during the seventeenth and eighteenth centuries. Did early modern thinkers really no longer pay any attention to the Commentator? Were there undercurrents of Averroism during those centuries? How did Western authors in this period contextualise Averroes and Arabic philosophy within their own cultural heritage? How different was the Averroes they created as a philosopher in a European tradition from Ibn Rushd, the theologian, jurist and philosopher of the Islamic tradition?

To better respond to these questions, the conference has been organised around three principal topics. The first topic to be considered will be the place of Averroes's philosophy in Padua and its intellectual environment. The aim is to reconstruct the web of Averroistic connections in universities in northern Italy and to follow up Bruno Nardi's suggestion that the creative syncretism of thinkers such as Giovanni Pico della Mirandola should be analysed. Furthermore, we will go beyond the traditional emphasis on problems of the mind and explore areas such as ethics, natural philosophy and philosophical anthropology. Another aspect to be considered is the Renaissance idea of an Averroistic variety of atheism.

The second topic concerns the seventeenth and eighteenth centuries, during

which we find undercurrents of Averroism in the following fields: the development of early modern noetics, the critique of religion and the interplay of competing theories of matter. It was characteristic of a certain strain in the seventeenth-century reception of Averroism, for instance, to conflate the theory of the soul of the world with Averroes's notion of the single universal intellect. Following a tendency already delineated in the sixteenth century (for example, by Girolamo Cardano), some philosophers opposed Pythagoreanism and Averroism as the two extreme consequences resulting from an incorrect understanding of the nature of human thought. Two significant representatives of this position are G. W. Leibniz and Henry More. As regards seventeenth-century views of matter, it will be worthwhile to explore the persistence of Averroes' view that matter, even in its most indeterminate state, is still endowed with a primordial level of dimensional organisation (*primam materiam esse quantam*) through Jesuit handbooks of natural philosophy and through Jacopo Zabarella's *De prima rerum materia* and *De rerum naturalibus libri xxx*.

The third topic is the historiographical approach to Averroism in Europe from the eighteenth century onwards. Aspects to be explored here concern the interdependence of the rise of the history of philosophy and the beginnings of Oriental studies in the West. The conference will attempt to answer such questions as: Did early modern authors regard Arabic philosophy as part of their own heritage, or did they consider it to be a tradition shaped by Islamic culture? Did they relate the role of Arabic philosophy and science to general developments in Islamic history and essential features of Muslim intellectual cultures? Did they discuss the fate of philosophy in the Islamic world after the death of Ibn Rushd?

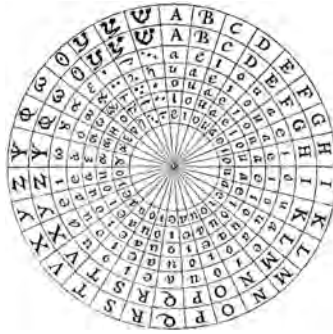
Averroism is one of those labels that have been tremendously influential, but the details of which have become increasingly blurred. Given the elusive nature of the very notion of Averroism, each episode in the history of the reception and assimilation of Averroes's philosophy has been characterised by more or less unjustified (but speculatively creative all the same) appropriations of his ideas. In natural philosophy, Averroism was interpreted as advocating forms of universal animation verging on pantheism. In political thought, it was associated with the spread of Machiavellism and the revival of the Epicurean critique of religion. Such a complex evolution is clearly a subject worthy of the attention of historians of thought and culture as well as of philosophy. From the very beginning, however, we need to keep in mind that the recovery of Averroistic ideas cannot be separated from the analysis of the ideological contexts which transformed them at each critical moment in history.

Speakers will include: Anna Akasoy ('Introduction'), Amos Bertolacci ('Averroes' criticisms of Avicenna's philosophy in Latin philosophy and historiography'), Charles Burnett ('The Giuntine Aristotle-Averroes Edition (1550-1552) Revisited'), Craig Martin ('Super-commentaries. The Renaissance Resurgence of Commentaries on Averroes'), Emanuele Coccia ('Nicoletto Vernia on *Quaestiones an dentur universalia realia*'), Michael Allen ('Ficino and Averroes'), Guido Giglioni ('Renaissance Interpretations of the Averroistic Notion of Imagination'), Leen Spruit ('Intellectual Beatitude in the Averroist Tradition: The Case of Agostino

Nifo'), Karin Hartbecke ('Averroistic Motives in Seventeenth-Century Theories of Matter'), Sarah Hutton ('Cambridge Platonists and Averroism'), Carlos Fraenkel ('On the Averroistic Legacy in the Renaissance and in the 17th Century: Elijah Delmedigo, Spinoza, Pierre Bayle'), Gregorio Piaia ('Averroes and Arabic Philosophy in the Modern *Historia philosophica*, 17th-18th Centuries'), Marco Sgarbi ('Kant and Averroism: Sources and Influences'), John Marenbon ('Latin Averroism: From Myth to History to Fiction'), James Montgomery ('Leo Strauss and Arabic Philosophy. A Peculiar Historiographical Footnote').

With the support of the Fondazione Cassamarca, the British Academy, the Gerda Henkel Foundation and the Institute of Philosophy (School of Advanced Study, University of London).

MATERIALI



L'AIUTO AI POVERI
DE SUBVENTIONE PAUPERUM

LUIS VIVES

A CURA DI VALERIO DEL NERO

INTRODUZIONE

IL FILOSOFO E IL PAUPERISMO

1. IL POSTO DEL *DE SUBVENTIONE PAUPERUM* NELL'OPERA DI VIVES

UNA delle caratteristiche più tipicamente umanistiche della visione del mondo e, di conseguenza, della produzione di Juan Luis Vives (1492/3-1540), è costituita dal policentrismo dei suoi interessi culturali che, lungi dal lasciare nel lettore un senso di disorientamento e di frammentarietà, esaltano al contrario la ricchezza complessiva di un messaggio particolarmente denso. Più filosofo e meno teologo di Erasmo, per citare un maestro degli studi umanistici cui lo spagnolo guardò con sconfinata ammirazione, contraccambiata all'inizio dall'olandese, anche se poi piuttosto raffreddata per le difficoltà insorte nel corso dell'elaborazione del commento del *De Civitate Dei*, Vives mostra di saper legare i propri progetti e le proprie pubblicazioni con un filo di idee sottile e resistente, costituito essenzialmente da una concezione delle relazioni tra Dio e l'umanità che coglie i mutamenti politici e sociali profondi che sono in corso in Europa ormai da parecchio tempo. Si percepiscono nella sua opera echi della scoperta del nuovo mondo, sentimenti pacifisti profondi che lo legano ad Erasmo e a More, insofferenze palesi verso il sapere tradizionale e desideri impetuosi di una nuova cultura, attenzione alle stimolanti domande educative che provengono dalla società. Meno filologo di un Valla, di un Poliziano o dello stesso Erasmo, egli riconosce però il ruolo e la potenza del testo in ogni autentica forma di progettazione e di trasmissione culturale, senza rifiutare tuttavia l'apporto indispensabile dell'esperienza concreta alla costruzione del sapere. Non a caso il richiamo alle «res», all'«experientia» e all'«usus» è frequente in tutta la sua produzione. Inoltre la costellazione assai variegata degli autori antichi e contemporanei citati (su questi ultimi egli si mostra per altro assai aggiornato), nonché una insistita e robusta polemica antiscolastica, lo collocano decisamente nel cuore dell'Umanesimo, del quale egli rivendica con forza la dimensione, in senso lato, filosofica.¹

¹ Per una prima introduzione a questo umanista cfr. A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, Impr. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesus, 1903; C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, The Hague, M. Nijhoff, 1970, tr. spagn., Madrid, Ed. Paulinas, 1978; C.G. NOREÑA, *Studies in Spanish Renaissance Thought*, The Hague, M. Nijhoff, 1975; E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Joan Lluís Vives de l'Escolastica al Humanismo*, València, Generalitat Valenciana, 1987. Un buon inquadramento generale dell'Umanesimo nei Paesi Bassi, dove Vives trascorre gran parte della vita, è offerto da J. IJSEWIJN, *Humanism in the Low Countries in Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*. Vol. 2. *Humanism beyond Italy*, ed. by

La partenza dalla Spagna nel 1509 per recarsi a studiare all'Università di Parigi appare un evento decisivo della sua vita. L'umanista di València, infatti, non tornerà più nella sua terra natale, avendo trovato, dopo l'esperienza parigina, ospitalità generosa e definitiva nei Paesi Bassi. Lovanio e specialmente Bruges saranno luoghi di lavoro e di accoglienza sicuri e rassicuranti, base di partenza dei suoi viaggi e soggiorni in Inghilterra, che arricchiranno la sua esperienza umana ed intellettuale, finché la clamorosa vicenda del divorzio tra Enrico e Caterina e i successivi drammatici avvenimenti non metteranno l'umanista spagnolo in una condizione di imbarazzata impotenza e lo costringeranno a un ritorno definitivo nei Paesi Bassi. Il viaggio del giovanissimo Vives a Parigi può essere letto anche come una normale scelta familiare dettata dal desiderio di una formazione culturale più ampia, come del resto accadeva per molti intellettuali umanisti, anche allo scopo di fare conoscenze importanti, di farsi valere e imporsi eventualmente sul mercato culturale e politico, in vista magari di un impiego presso qualche corte o qualche personaggio altolocato. Della condizione sociale dell'intellettuale in età rinascimentale Vives rappresenta d'altra parte un caso emblematico di riflessione e di autoriflessione: basta leggere le sue lucide osservazioni sulla divisione del lavoro tra detentori del potere e uomini di cultura nella dedica del *De disciplinis* del 1531 al sovrano portoghese Giovanni III, oppure le considerazioni acute sul ruolo e il lavoro dell'intellettuale nel *De vita et moribus eruditi*.¹ Gli studi degli ultimi decenni hanno però apportato un chiarimento sempre più sostanzioso sulle sue vicende biografiche.

Figlio di giudeoconverti, Vives fu testimone impotente, prima a València e poi nei Paesi Bassi, dell'accanimento inquisitoriale contro la sua famiglia,² iniziato già prima della sua nascita. Una vicenda terribile, dunque, velata o nascosta per lungo tempo dalla storiografia spagnola, che contribuisce tuttavia a spiegare certi atteggiamenti dell'umanista: il suo rifiuto, nonostante qualche sporadica e nostalgica tentazione, di tornare in patria; certi passag-

A. Rabil, Jr., Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 156-215. Il commento ad Agostino esce per la prima volta nel 1522: DIVI AURELII AUGUSTINI *Libri XXII De Civitate Dei Commentariis Vivis Illustrati*, Basileae, ex Officina Frobenii, 1522. Un utile strumento di lavoro è Vives. *Edicions Princeps*, ed. E. González, S. Albiñana i V. Gutiérrez, València, Universitat de València – Generalitat Valenciana, 1992, introdotto da tre importanti saggi rispettivamente di E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Vives. *De la edición príncipe hacia el texto crítico*, pp. 13-57; J. IJSEWIJN, *The 'Litterae ad Craneveldium'*, pp. 59-66; G. TOURNOY, *A survey of the extant mss. of J.L. Vives's letters*, pp. 67-84.

¹ IOANNIS LODOVICI VIVIS *De disciplinis libri xx*, Antverpiae, Michael Hillenius in Rapo, 1531, ff. Aii r e v. Interessanti le osservazioni al proposito di D. BIGALLI, *Immagini del principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*, Milano, Angeli, 1985, p. 19. Il *De vita et moribus eruditi* si legge sempre in I. L. VIVIS *De disciplinis*, cit., ff. 134r-160r.

² E. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Joan Lluís Vives. *De la Escolastica al Humanismo*, cit., p. 95.

gi più oscuri nelle lettere degli anni Venti, in cui rimarca come la «fortuna» si accanisce contro la propria famiglia; una interiorizzata tristezza generata anche dalla amara riflessione sulle vicende umane; uno schietto amore per la pace, il rifiuto della discordia e della sovversione; un aspro atteggiamento polemico, certo anche di stampo erasmiano, ma ben comprensibile per le vicende personali, contro inquisitori e teologi che accusano di eresia a destra e a manca con sconcertante facilità, anche quando si tratta di un semplice dissenso culturale.¹ Sicuramente questi eventi hanno forgiato nel profondo la sua religiosità, in un periodo storico dinamico e complesso anche dal punto di vista delle credenze, segnato in speciale misura dalla Riforma luterana a partire dal 1517: un periodo nel quale i confini tra ortodossia ed eresia risultano flessibili, in un clima generale molto differente da quello che si instaurerà successivamente dagli anni quaranta in poi e culminerà nelle decisioni tridentine.

Da un punto di vista generale il quadro religioso dell'età rinascimentale è estremamente vario: se il modello della filosofia e della teologia scolastica risulta ridimensionato, trova spazio una dimensione 'umanistica' della teologia, che recupera ampiamente la patristica,² e continuano ad essere latamente presenti esperienze mistiche e comunque di religiosità molto personalizzata sia all'interno degli ordini religiosi sia tra i laici, i quali si fanno spesso portatori di originali forme di credenza. In assenza di un rigido metro di misura della ortodossia dottrinale, il quadro delle esperienze religiose in Europa tra '300 e metà '500 risulta così di una incredibile varietà. Il caso di Vives mi sembra emblematico, anche da questa angolatura, di un clima

¹ E. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *Juan Luis Vives, un desterrado*, in *Historia de la Universidad de València. Volumen 1. El Estudio General*, València, Universitat de València, 1999, pp. 299-306; IDEM, *Vives: un humanista judeoconverso en el exilio de Flandes*, in *The Expulsion of the Jews and their Emigration to the Southern Low Countries (15th-16th C.)*, ed. by L. Dequeker and W. Verbeke, Leuven, Leuven University Press, 1998, pp. 35-81; A. GÓMEZ-HORTIGÜELA AMILLO, *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives. Contexto socio-cultural, génesis y desarrollo*, València, Diputació de València-Institució Alfons el Magnànim, 1998, pp. 31-73; *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Luis Vives*, eds. M. de la Pinta Llorente y J. M. de Palacio, Madrid-Barcelona, CSIC, 1964; A. GARCÍA, *Una familia de judío-conversos: los Vives*, in *Erasmus in Hispania. Vives in Belgio*, ed. J. Ijsewijn et A. Losada, Lovanii, Peeters, 1986, pp. 293-308; R. GARCÍA CÁRCCEL, *La familia de Luis Vives y la Inquisición*, in IOANNIS LODOVICI VIVIS *Opera omnia. 1. Volumen introductorio*, coord. por A. Mestre, València, Edicions Alfons el Magnànim-Generàlitat Valenciana, 1992, pp. 489-519. Per la Inquisizione spagnola cfr. R. GARCÍA CÁRCCEL, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de València. 1478-1530*, Barcelona, Ediciones Península, 1976; H. KAMEN, *L'Inquisizione spagnola*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1966. Delinea un buon contorno del periodo S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olschki, 2004.

² S. I. CAMPOREALE, *Da Lorenzo Valla a Tommaso Moro. Lo statuto umanistico della teologia*, in IDEM, *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 19-119.

culturale umanistico aperto e creativo. Il cristianesimo di Vives, nel quale paiono assenti retaggi della religiosità ebraica vissuta e alimentata dalla sua famiglia, si viene proponendo anche attraverso una serie di scritti che a torto considereremmo minori. Mi riferisco, per esempio, alle *Meditationes in septem psalmos poenitentiae* che risalgono al 1517-1518, al *Satellitium animi* e alla *Introductio ad sapientiam*, alle *Excitationes animi in Deum* del 1535, al postumo *De veritate fidei christianae* del 1543.¹ In confronto ad Erasmo, scarse saranno le censure contro Vives, la maggior parte esercitate su alcuni passi del commento ad Agostino e poco altro.² La visione cristiana della realtà è però praticamente ricavabile da tutte le sue opere e non unicamente da quelle, come la *Introductio ad sapientiam*, che hanno goduto di una straordinaria fortuna postuma. Un animo sensibile come il suo inquadra ogni pubblicazione di rilievo in una cornice iniziale che delimita le relazioni fondamentali tra Dio e l'uomo che, una volta mutate rispetto alla condizione paradisiaca originaria, hanno condotto alla situazione attuale, giustificando un preciso assetto sociale e fondando le motivazioni delle scelte culturali e degli interventi operativi dell'uomo: praticamente una antropologia basata su principi filosofici si impone come una variante stimolante dell'Umanesimo cristiano di Erasmo.³ Gli esempi da citare potrebbero essere diversi, ma conviene soffermarsi molto brevemente su due testi di rilievo. Il primo si riferisce all'esordio del *De concordia et discordia in humano genere* del 1529, dedicato a Carlo V,⁴ dove, dalla iniziale presa di coscienza dell'ampia presenza del

¹ Le *Meditationes* si leggono in J. L. VIVES, *Opuscula varia*, Lovaina, T. Martens, 1519; *Satellitium* e *Introductio* si leggono in IDEM, *Introductio ad sapientiam, Satellitium sive Symbola, Epistolae duae, de ratione studii puerilis*, Lovaina, P. Martens, 1524; le *Excitationes* in IDEM, *Ad animi excitationem in Deum Commentatiunculae*, Amberes, M. Hillen, 1535; IDEM, *De veritate fidei christianae*, Basileae, I. Oporinus, 1543. Cfr. pure J. L. VIVES, *Introducció a la saviesa i altres escrits*, Intr. A. Monzon, Barcelona, Edicion Proa, 1992.

² Cfr. J. M. ESTELLÉS GONZÁLEZ, *Joan Lluís Vives y la censura inquisitorial. 'Notae Censoriae' en el ejemplar de la B.U.V. de la edicion de Basilea del 1542 de los 'Commentarii' de Vives al 'De Civitate Dei' de S. Agustín*, «Studia Philologica Valentina», 1997, n. 2, pp. 91-99; J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Sobre la ortodoxia de Vives. Una censura inédita de su obra (1563)*, in I. L. VIVES *Opera omnia*. I. Volumen introductorio, cit., pp. 461-488; V. MORENO GALLEGÓ, *La recepción hispana de Juan Vives*, València, Generalitat Valenciana, 2006, pp. 355-385. Per il rapporto tra Vives e la stampa cfr. G. TOURNOY, *Juan Luis Vives and the World of Printing*, «Gutenberg-Jahrbuch», 1994, pp. 129-148.

³ Cfr. C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, trad. spagn. cit., in particolare il cap. 10 *Etica individual y social*, pp. 235-262; J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *The Theater of Man: J. L. Vives on Society*, Philadelphia, America Philosophical Society, 1998; J. M. BELARTE FORMENT, *Aproximación al estudio de la teología humanista de Juan Luis Vives*, in I. L. VIVES *Opera omnia*. I. Volumen introductorio, cit., pp. 317-408; A. MESTRE, *La espiritualidad de Juan Luis Vives*, in op. cit., pp. 409-459.

⁴ Cfr. V. DEL NERO, *La dedica di Vives a Carlo V del 'De concordia et discordia'*, in *Studi in onore di Arnaldo d'Addario*, a cura di L. Borgia, Fr. De Luca, P. Viti, M. R. Zaccaria, II vol., Lecce, Conte, 1995, pp. 615-624.

male tra gli uomini, si passa alla giustificazione del valore della socialità, su fondamenti religiosi, e alla esaltazione delle arti e degli strumenti che garantiscono le relazioni all'interno della società. Da qui il ruolo positivo che la volontà, la ragione, ma soprattutto il linguaggio, svolgono, contro le passioni negative e violente, in funzione del primato della concordia sulla discordia. Le coordinate sono quelle tradizionali dell'antropocentrismo, che legge perfino nella posizione eretta dell'uomo un preciso segno della sua origine e finalità divina.¹ Né va dimenticato che siamo ancora nel cuore del duello franco-imperiale, quattro anni dopo la battaglia di Pavia e due dopo il sacco di Roma, con la Riforma luterana in fase espansiva. È difficile pensare che una sensibilità così acuta non si fosse già soffermata sul problema della proprietà e su quello della povertà. Il *De subventionem pauperum*, che era uscito da qualche anno, era stato progettato senza dubbio sotto lo stimolo esercitato dalla concreta situazione sociale dei Paesi Bassi e dietro la spinta di personaggi di solida esperienza amministrativa, come il de Praet. Tuttavia il problema del pauperismo, a sua volta, rientrava agevolmente negli schemi mentali di Vives, e contribuiva anzi ad alimentarli e a rinforzarli, proprio perché si innestava su una riflessione filosofica sull'uomo e sul suo destino che, lungi dal poter essere interpretata come una sovrastruttura secondaria, costituisce invece il fondamento ideologico e il nocciolo concettuale di tante sue opere. Così è anche per la produzione degli anni Trenta, a partire dal *De disciplinis* del 1531, la cui prima sezione, intitolata *De causis corruptarum artium* si apre con un richiamo al peccato delle origini e alla conseguente debolezza dell'uomo, rispetto agli altri esseri viventi. Nel panorama realistico che ne emerge, evidentemente lontano da ogni manifestazione dell'età dell'oro e immemore della originaria condizione paradisiaca, l'uomo non è stato tuttavia trascurato da Dio, che gli ha concesso appunto un ingegno acuto e vivace, dal quale sono scaturite tutte le sue scoperte, sia quelle valide che quelle negative. È questa la premessa, non va scordato, di un quadro complesso che da un lato vuole evidenziare le cause del degrado del sapere tradizionale, dall'altro intende fondare su basi rinnovate tutta la cultura.² Agisce in questo testo quella fiducia nelle capacità razionali dell'uomo, che possono illuminarlo sulla difficile strada intrapresa, allo stesso modo in cui nel *De subventionem pauperum* di sei anni prima Vives aveva speso la propria intelligenza ad illustrare le cause della povertà e a suggerire una strada di riforma del delicato problema della mendicizia.

¹ Cfr. J. L. VIVES, *De concordia et discordia*, in IDEM, *Opera omnia*, V, ed. G. Mayans. València, B. Monfort, 1784, pp. 193-199. Su questo testo cfr. V. DEL NERO, *La estructura del 'De concordia et discordia' de Juan Luis Vives*, in J. L. VIVES, *Sobre la concordia y discordia en el género humano; Sobre la pacificación; Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, València, Ayuntamiento de València, 1997, pp. 9-44.

² Cfr. J. L. VIVES, *De causis corruptarum artium*, in IDEM, *De disciplinis*, cit., ff. 1r.-1v.

Il soggiorno parigino (1509-1512) aveva costituito per l'umanista spagnolo un periodo di formazione decisivo, anche perché aveva contribuito a fare chiarezza in lui sulla propria personale vocazione. Esso segna infatti il passaggio fondamentale dalla Scolastica (simboleggiata dai maestri Juan Dullaert e Gaspar Lax) all'Umanesimo (emblematicamente rappresentato da Nicolas Bérault), al di là della discussione degli studiosi sulla esatta cronologia dei contatti con l'ambiente di Bruges, della datazione precisa di alcune lettere e delle prime pubblicazioni.¹ Il quindicennio successivo, che segna il rapporto definitivo con i Paesi Bassi, è straordinariamente intenso sia per i soggiorni a Lovanio e a Bruges, sia per il matrimonio con Margarita Valldaura, sia per gli incontri avuti con protagonisti della vita culturale e politica del tempo, sia infine per la relazione, inizialmente carica di speranze, con l'Inghilterra. Quindi gli anni che precedono la pubblicazione del *De subventione pauperum* sono decisivi in più direzioni, a livello generale per le vicende politiche e militari europee, per l'ascesa di Carlo V, per la pubblicazione di opere capitali (l'*Utopia* di More è del 1516, la *Querela pacis* erasmiana del 1517, per citarne solo due che influenzano la riflessione di Vives); a livello personale per la ricerca di una soluzione di lavoro adeguata e poi per le notizie che iniziano a filtrare con sempre maggiore insistenza e più intensa drammaticità dalla Spagna. Quanto alla propria sistemazione, basti ricordare che alla corte di Bruxelles, oltre che incontrare nel 1516 Erasmo, probabilmente l'umanista spagnolo fu incaricato di seguire la formazione del giovanissimo Guglielmo de Croy, futuro cardinale ed arcivescovo di Toledo, purtroppo per Vives morto prestissimo.² Oltre scritti vari, il soggiorno a Lovanio è segnato invece dalla pubblicazione di un'opera emblematica, intitolata *In pseudodialecticos*, un opuscolo aspro ed ironico contro

¹ Cfr. C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, cit., specialmente il cap. 3 *El estudiante de Monteagudo*, pp. 47-69; E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Joan Lluís Vives. De l'Escolastica al Humanismo*, cit., pp. 127-181; J. IJSEWIJN, *J. L. Vives in 1512-1517: A Reconsideration of Evidence*, «Humanistica Lovaniensia», 26, 1977, pp. 82-100; G. TOURNOY, *The Chronology of the first Letters written by J.L. Vives at Paris reconsidered*, «Humanistica Lovaniensia», 51, 2002, pp. 5-8; IDEM, 'Promulsis Vivica': A Critical Edition of the First Five Letters of Juan Luis Vives's Correspondence, in *Margarita amicornum. Studi di cultura europea per Agostino Sottili*, a cura di F. Forner, C. M. Monti, P. G. Schmidt, vol. II, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp. 1103-1119; M. DE SCHEPPER, *April in Paris (1514): J. L. Vives editing B. Guarinus. A new Vives 'Princeps', a new early Vives letter and the first poem in praise of Vives*, in 'Myricae'. *Essays on Neo-Latin Literature in memory of Josef Ijsewijn*, ed. by D. Sacré and G. Tournoy, Leuven, Leuven University Press, 2000, pp. 195-205; C. FANTAZZI, *Vives' Parisian Writings*, in *Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald. G. Witt*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 246-270; L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, *Juan Luis Vives: cinco contextos hispanos*, «Salmanticensis», 40, fasc. 2, 1993, pp. 203-234.

² Cfr. E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, V. GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, collaborador, *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, Mexico, ISSUE-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 52-54.

gli scolastici, che certifica senza ombra di dubbio l'avvenuto passaggio nel campo umanistico.¹

La progettazione e la stesura del *De subventionem pauperum* emergono da un laboratorio tenuto gelosamente segreto, anche se la scelta di analizzare questa urgente tematica, per altro assolutamente centrale nelle religioni rivelate del libro e nella storia della dottrina e della prassi cristiana, nasce da una sensibilità profonda per i problemi sociali,² che difficilmente avrebbe potuto ignorare la questione del pauperismo. Eventualmente nel suo caso colpisce sia la prospettiva razionale con cui viene affrontata la tematica della povertà in generale, sia il ventaglio di proposte operative per cercare di risolvere o, almeno, arginare lo spinoso problema. Molto rare e tenui, dunque, appaiono le tracce di riferimento al *De subventionem*, antecedenti o posteriori alla pubblicazione di questo libro, che si possono rinvenire nelle epistole e nelle opere. Ma proprio per questo motivo meritano attenzione, a partire da qualche sporadica osservazione contenuta nella corrispondenza epistolare con l'amico giurista Franz van Cranevelt. Per esempio, in una lettera scritta a quest'ultimo dopo il 22 maggio 1520, nel quadro di una discussione su ricchezza e povertà, ad un certo punto il nostro umanista domanda polemicamente: «Quid tu dicis? Nihil esse iucundius laeta paupertate?». Sottolineando il proprio modesto tenore di vita, che certamente non potrebbe soddisfare l'amico che ha moglie e figli da mantenere, nonché una prestigiosa posizione sociale, resta di un certo interesse il fatto di avere toccato questa così concreta questione in una lettera che, come tante altre, affronta numerosi piccoli problemi e discute di vari personaggi.³ A parte quest'ultimo aspetto, l'epistolario con Cranevelt è in generale una miniera di informazioni per la biografia di Vives e di altri personaggi, per la situazione politica del tempo, per i progressi della Riforma, per le notizie che arrivano dalla Spagna, che lo colpiscono gravemente sul piano personale.⁴ Tuttavia la con-

¹ Cfr. JUAN LUIS VIVES, *In pseudodialecticos*, ed. C. Fantazzi, Leiden, Brill, 1979.

² Cfr. K. KOHUT, *Humanismus und Gesellschaft im 16. Jahrhundert: Das Verhältnis von Tradition und Reform in den gesellschaftspolitischen Schriften des Juan Luis Vives*, in *Humanismus und Ökonomie*, ed. H. Lutz, Weinheim, Acta humaniora, 1983, pp. 183-205. Più in generale cfr. I. BEJCZY, *Der christliche Humanismus des Juan Luis Vives*, «Archiv für Kulturgeschichte», 84, 2002, pp. 93-112.

³ Cfr. J. IJSEWIJN, G. TOURNOY, D. SACRÉ, L. IJSEWIJN-JACOBS, M. MUND-DOPCHIE, *Litterae ad Craneveldium Balduiniana. A Preliminary Edition. 1. Letters 1-30 (March 1520-February 1521)*, edited by J. Ijsewijn and G. Tournoy, «Humanistica Lovaniensia», 41, 1992, pp. 31-32.

⁴ Sul modo in cui egli si atteggia e si attrezza interiormente nei confronti delle notizie drammatiche che provengono dal suo paese di origine cfr. M. KRIEGEL, *Le parcours de Juan Luis Vives: du milieu judaïsant à l'option érasmiennne*, «Revue de l'histoire des religions», 215-2, 1998, pp. 249-281; C. FANTAZZI, *Vives and the Spectre of the Inquisition*, di prossima pubblicazione nel volume miscelaneo *Between Scylla and Charybdis. Learned Letter Writers Navigating Between the Cliffs of Politics and Religion (1500-1700)*.

suetudine dei due interlocutori di discutere di ricchezza e povertà continua per esempio nella lettera del 6 e 9 gennaio 1522 scritta da Lovanio da Vives al Cranevelt che allora si trova a Bruges. Dopo aver analizzato ed esecrato le dure condizioni storiche del momento, l'umanista spagnolo viene così riflettendo:

Sed quo rapior? Sumne et ego phanaticus? Profecto fortuna nulla est nisi Deus, qui scit nulla esse virtuti in hac vita premia, in altera repensurum se copiosissime. Haec quae nos bona dicimus, quae mala, corruptis iudiciis sic appellari; sola bona virtutes esse, sola mala vicia. Reliqua quae bona dicimus, bonis bona sunt, malis mala. Consilia eius, cur hi opulenti sint, illi secus, uni sibi vult esse explorata. Caeteros admiratores, non consocios statuit. Et malum virum inexcusabilem reddunt divitiae, et bonum gratiosiore, quum paupertate sit virtus exercita. Haec sentire, sic sapere et loqui decet homines ex puriore illa et sublimiore Christiana philosophia.

Quibus de causis et rationibus si contigerint mihi divitiae, non illas reiiciam, sed veram in instrumentum virtutum; sin me fuerint aspernatae, existimabo puriorem fore meam virtutem et viriliorem quae se ipsa [[content]] contenta nulla quaesierit [[sus]] ad se sustentandam adiumenta. Ad eundem modum tibi esse // persuasissimum> pro ingenio et probitate tua sat scio. Idcirco transeundum est ad alia.¹

Anche in questo caso mi pare vada rimarcata l'attenzione al rapporto dialettico tra ricchezza e povertà e, in particolare, l'intenzione personale che potrebbe accompagnare una eventuale convivenza nuova con la ricchezza, della quale potrebbe beneficiarlo la sorte.

Intorno alla data di pubblicazione del testo del *De subventione*, nel 1526, è possibile collocare altri brevi riferimenti a questa importante operazione culturale e politica.² Già le prime righe della lettera di Vives da Lovanio, probabilmente del 21 giugno 1522, che per altro risultano piuttosto criptiche al lettore, accennano agli «iacta fundamenta operis», riferibili al futuro *De subventione pauperum*, con un'allusione all'opera *Aedes Legum* uscita due anni prima.³ Quest'ultimo testo, fra l'altro, si era concluso con un'osservazione

¹ Cfr. J. IJSEWIJN, G. TOURNOY, D. SACRÉ, L. IJSEWIJN-JACOBS, M. VERWEIJ, M. MUNDOPCHIE, *Litterae ad Craneveldium Balduiniana. A Preliminary Edition. 4. Letters 86-116 (November 1521-June 1522; April 1523; November 1528)*, edited by J. Ijsewijn, D. Sacré, G. Tournoy and M. Verweij, «Humanistica Lovaniensia», 44, 1995, p. 31.

² Risulta fondamentale l'*Introduction* dei curatori dell'edizione critica: J. L. VIVES, *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus libri II*, ed. by C. Matheeußen and C. Fantazzi, cit., pp. IX-XL.

³ Cfr. H. DE VOCHT, *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium 1522-1528. A collection of original letters edited from the manuscripts and illustrated with notes and commentaries*, Lovaina, Librairie Universitaire/Uystpruyst Publisher, 1928, p. 14. Ma delle preziose ricerche di questo studioso bisogna ricordare almeno le seguenti: H. DE VOCHT, *Monumenta Humanistica Lovaniensia. Texts and Studies about louvain humanists in the first half of the XVIth century. Erasmus-Vives-Dorpius-Clenardus-Goes-Moringus*, Lovaina, Librairie Universitaire/Uystpruyst Publisher, 1934; IDEM, *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense (1517-1550)*, 4 voll., Lovaina, Librairie Universitaire/Uystpruyst Publisher, 1951-1955.

interessante, cioè che è saggio valutare le specifiche e concrete situazioni storiche e sociali per adeguare le norme alla giustizia («ego sanae prudentiae maioris existimarem omnia iuxta loca, tempora, personas, res denique ipsas perpendere ac metiri et non semel, ut legum conditores fecere, sed quotidie novas leges mira aequitate invenire ac ferre»).¹ L'atteggiamento aperto al cambiamento e l'attenzione alle questioni della giustizia sembrano effettivamente anticipare un clima di fervorosa riforma sociale. Nella lettera del 2 settembre 1525 da Bruges c'è un brevissimo accenno al fatto di avere cominciato il *De subventionem pauperum*, la cui stesura è stata tenuta segreta perfino all'amico cui sta scrivendo.² Un'altra epistola del 25 ottobre dello stesso anno esordisce con un riferimento a questa medesima opera.³ Ancora un breve cenno indiretto al *De subventionem* è infine all'inizio della lettera del 10 dicembre 1525.⁴

Molto significativa appare invece la lettera del 17 febbraio 1526, che è certo meno direttamente legata al testo sul soccorso ai poveri, ma previene o segue di poco le prime minacce di accusa di eresia che accompagnano anche questo testo. Infatti proprio un anno più tardi lo stesso Vives accennerà esplicitamente alla contestazione rivoltagli da Nicolas de Bureau, frate minorita, vescovo di Sarepta. La polemica contro l'uso disinvolto e disinformato dell'accusa di eresia da parte di teologi, religiosi e inquisitori ha un forte sapore erasmiano, al medesimo tempo di difesa di un rapporto fecondo fra cultura e 'pietas' e di argine decisivo contro il luteranesimo da un lato e la prassi inquisitoriale in Spagna dall'altro. L'atteggiamento di Vives si fonda sull'esperienza diretta in entrambi i casi, perché le idee di Lutero ormai stanno penetrando agevolmente nei Paesi Bassi e perché il sacro tribunale ha distrutto la propria famiglia.

Sed de disciplinis: quale est hoc seculum, mi Craneveldj, in quo iniuriam se credat accipere, qui errori eximitur? Nec secus ferat aegre quam qui viciosis oculis ex tenebris in lucem diej proferatur? Et error sit, quicquid vel non placet, vel non intelligitur? Transeo quod, quemadmodum ferunt, olim Mydae quicquid attigisset, solitum esse in aurum convertj, sic nonnullj hoc tempore omne ignotum vocant haereticum! Nec ulli tutiores sunt ab hoc crimine, quam qui omnes accusant! Nec ulli habentur magis Christiani, quam qui omnes vocant haereticos! Ne putes me hic iocari: sunt non pauci, qui Christianissimos eos esse arbitrantur, qui multos appellant haereticos! Ex omni hominum memoria, nullam fuisse aetatem existimo, in qua magis invisum fuerit adiuvare studia, quam hac, in qua sectis et dissensionibus fracta et concisa sunt omnia! [...] Nihil est tutum, nihil gratum; loqui fraudi est, tacere fraudi est; quasi ni reclames, estimeris consentire; aliis omnia sunt haeretica, alijs frivola.⁵

¹ Cfr. IOANNES LODOVICUS VIVES, *Praefatio in Leges Ciceronis. Aedes Legum*, ed. C. Mathaeussen, Leipzig, Teubner, 1984, pp. 29-30.

² Cfr. H. DE VOCHT, *Litterae virorum eruditiorum*, cit., nota 22, p. 443.

³ IDEM, *op. cit.*, nota 1, p. 457.

⁴ Ivi, p. 467.

⁵ Ivi, pp. 478-479.

È un testo drammatico, che racchiude molteplici messaggi. Esso deve essere accostato ad una densa pagina del II libro che *De causis corruptarum artium* che tratta della grammatica: lì cultura, linguaggio, grammatica (cioè umanisticamente filologia), teologia ed eresia sono ricomposti in un quadro critico che denuncia ancora una volta aspramente chi vede nelle lingue (in primo luogo naturalmente il greco e il latino) la sorgente dell'eresia.¹

Altre lettere dell'epistolario Vives-Cranevelt contengono rapidi riferimenti al *De subventionem pauperum*. Così nella comunicazione da Londra del 13 aprile 1526 all'amico giurista si legge un breve, ma esplicito richiamo alla pubblicazione, tipograficamente scorretta, di questo libro.² Ugualmente la lettera da Bruges del 10 giugno 1526: nella prima parte lo spagnolo presuppone una lettura attenta della prima edizione del testo da parte dell'amico Cranevelt.³ Il soccorso dei poveri, a livello ideologico ed operativo, sembra stare particolarmente a cuore a Vives, almeno in questo frangente, rispetto a qualunque altra questione ritenuta evidentemente secondaria, dal momento che egli chiude quest'ultima epistola con le seguenti parole: «Velim ex te cognoscere quales videntur tibi leges illae de subveniendis pauperibus; nam hoc magis curo quam syllabas aut vuculas».⁴ Decisamente più importante è invece la lettera da Bruges del 16 agosto 1527 nella quale, dopo aver accennato sinteticamente agli eventi internazionali e particolarmente al sacco di Roma, si lamenta di non poter trasmettere al Cranevelt novità sull'erasmismo in Spagna e poi gli comunica seccamente:

Saraptanus Episcopus, Vicarius Episcopi Tornacensis, homo latinissimus et callentissimus veterum religionis nostrae scriptorum, multis probis lacerat libellum meum de Pauperibus; haereticum pronuntiat et factionis Lutheranae, et credo minatur delationem! Quid facias tantae tyrannidis? Ut qui tantum autoritate et publica functione possunt, quaecunque vel ignota occurrunt, vel non placent, ilico pro Lutheranis damnent, cum tristissima nota! Et speras tu unquam tanto malo remedium aliquod? Ego vero non spero! Sed quae hominibus <imp>ossibilia sunt, Deo sunt possibilia; Ipse dignetur nos respicere, <non prout m>eremur, sed quemadmodum solet, quum inscrutabilj Suo iudicio videtur utendum immensa illa clementia, matre et nutrice mundj universj.⁵

Si tratta del primo attacco da parte di un insigne rappresentante di un ordine religioso. Altri ne seguiranno dopo la scomparsa del Vives, a testimo-

¹ IOANNIS LODOVICI VIVIS, *De causis corruptarum artium*, in IDEM, *De disciplinis*, cit., ff. 26v.-27v. Sulla filologia in Vives cfr. J. IJSEWIJN, *Vives and humanistic Philology*, in I. L. VIVIS *Opera omnia*. 1. Volumen introductorio, cit., pp. 77-111; C. FANTAZZI, *Vives philologus-paedagogus*, in *La philologie humaniste et ses représentations dans la théorie et dans la fiction*, eds. P. Galand-Hallyn, F. Hallyn, G. Tournoy, I, Genève, Droz, 2005, pp. 297-310.

² Cfr. H. DE VOCHT, *Literae virorum eruditorum*, cit., p. 495.

³ Cfr. *op. cit.*, p. 508.

⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 509-510.

⁵ Cfr. *op. cit.*, pp. 633-634.

nianza del fatto che il suo progetto di soccorso dei poveri, come vedremo, aveva toccato dei nervi sensibili e scoperti. Non era una questione personale, né una disputa di stato (religioso contro laico), ma uno scontro decisivo tra due visioni della povertà e del modo di alleviarla.

Per contestualizzare ulteriormente il *De subventionem pauperum*, conviene infine rammentare che esso esce poco oltre la metà di un decennio molto ricco dal punto di vista della produzione intellettuale dell'autore. L'umanista spagnolo, fra le altre numerose opere, aveva commentato il *De Civitate Dei* (1522), aveva scritto un importante trattato sulla educazione della donna (1523), nonché alcuni significativi lavori politici, dal *De Europae statu ac tumultibus* al *De Francisco Galliae Rege a Caesare capto*. L'attenzione alla società, all'evoluzione degli eventi politici e militari, una più ampia attenzione a prospettive di teologia della storia contribuiscono certamente a focalizzare il suo interesse sulle tensioni tra gruppi e ceti. Anche l'onnipresente filtro interpretativo della religione, come non gli impedisce di scorgere i limiti di un dominio clericale in campi, quale quello dell'assistenza ai poveri, che postulano ormai un intervento più ardito e deciso dei poteri laici, così non lo frena nella critica severa dell'uso esclusivamente privato della ricchezza.¹

2. UN VENTAGLIO DI PROPOSTE FRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE

Il *De subventionem pauperum* del 1526 è un testo di grande peso perché affronta di petto una situazione sociale nella quale è ormai venuto meno l'antico atteggiamento benevolo nei confronti dei poveri. Esso è stato sostituito da una diffusa diffidenza i cui risvolti visibilmente inquietanti affondano le loro radici nell'espansione irrefrenabile della mendicizia e del vagabondaggio. Inoltre è un testo importante perché propone concrete soluzioni a questo stato di disagio. Oggi però gli studiosi concordano nel ritenere che questa specifica proposta non sia stata l'ispiratrice né del movimento di riforma della mendicizia in generale né in alcune situazioni specifiche, come Ypres. La riforma in quest'ultima città è precedente l'uscita del lavoro del nostro umanista.² Casomai un più stretto rapporto va segnalato tra Vives e Bruges, la città che lo aveva accolto e adottato amorevolmente e dove i poteri pubblici mostravano di volersi occupare seriamente del problema dei poveri.³

¹ Per esempio, in un passo del commento ad Agostino (I,10) usa la significativa espressione «Mammona iniquitatis». In un altro ancora (XXI, 27) critica la grettezza dei prelati contemporanei e sottolinea come Dio guarda solo l'intenzione buona nell'azione benefica.

² Cfr. J. NOLF, *La réforme de la bienfaisance publique à Ypres au XVI^e siècle*, Gand, E. van Goethem, 1915. Sempre da tenere presente per il quadro storico di fondo H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, 7 tt., Bruxelles, Lamartin, 1922-1932, in particolare il t. III.

³ Cfr. M. BATAILLON, *J.L. Vivès réformateur de la bienfaisance*, in IDEM, *Érasme et l'Espagne*, III, Genève, Droz, 1991, pp. 141-158; J. L. VIVES, *De subventionem pauperum*, ed. by C. Matheussen

Lo spagnolo comunque è abile nel cogliere la precisa atmosfera di un periodo storico, entra in profonda consonanza con esso e lascia un'opera che verrà ricordata a lungo. Quest'ultima, anzi, diventerà una sorta di classico e imprescindibile punto di riferimento nei dibattiti successivi, quasi un 'vademecum' per numerose persone impegnate sul terreno amministrativo e politico. Naturalmente è pressoché impossibile riuscire ad analizzare e calcolare con precisione l'influsso di questo testo nelle grandi scelte riguardo la mendicizia e il pauperismo dei secoli seguenti. Ma può avere una sua plausibilità l'immagine che il *De subventione pauperum* sia stato presente nelle analisi e nelle discussioni dei riformatori ancora per un lungo periodo dopo la sua pubblicazione.

Una delle radici che ispirano il piano di riforma di Vives è senza dubbio il suo concetto del lavoro umano, che egli affronta nelle varie opere, specialmente nelle 'introduzioni' di taglio religioso che fungono da presupposto alle specifiche analisi educative, politiche, linguistiche etc. In ogni testo si percepiscono sfumature differenti, ma i tratti di fondo permangono uguali. Il lavoro innalza l'uomo a un alto livello di socialità e di civiltà e la ricchezza, quando è frutto della propria attività, può agevolmente riconciliarsi con la morale cristiana e con la ragione naturale (un tema per altro caro ai maggiori padri della chiesa). Ben diverso il caso della ricchezza che non è impiegata per scopi sociali, ma che al contrario diventa una appropriazione esclusivamente privata. Anche in questo caso mi pare che la rivalutazione della dimensione umana e terrena, teorizzata e attuata dall'Umanesimo, e l'attenzione che la Riforma protestante pone ai problemi della società, dell'economia e del lavoro evidenziano punti di convergenza importanti. Il lavoro, in definitiva, è per Vives una necessità scaturita da una colpa originaria e di conseguenza un dovere, ma al contempo è un'occasione di riscatto e di elevazione, capace di alimentare un vero e proprio modello di «*pietas laboriosa*», un virtuoso circuito di autodisciplinamento personale e di innalzamento sociale.¹ Proprio in relazione al problema del lavoro si innestava una considerazione rinnovata, da parte anche dell'intellettualità laica dei vari paesi, del pauperismo. Il cambiamento pareva epocale e sembrava essere stato innescato, o almeno accelerato, dalle crisi del xiv secolo,

and C. Fantazzi, cit., *Introduction*, pp. xix-xxv. Cfr. pure C. MATHEEUSSEN, *Quelques remarques sur le 'De subventione pauperum'*, in *Erasmus in Hispania – Vives in Belgio*, cit., pp. 87-97.

¹ Cfr. P. PÉREZ GARCÍA, *Municipalización hospitalaria y reforma de la beneficencia en el 'De subventione pauperum': una nota valenciana al programma vivesiano sobre la organización de la asistencia pública*, «*Saitabi. Revista de la Facultat de Geografia i Història – Universitat de València*», Volum Extraordinari, 1996, pp. 115-139; IDEM, *El trabajo en la obra de Juan Luis Vives: De la humana menesterosidad al proyecto humanista*, in *El trabajo en la Historia. Séptimas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1996, pp. 129-173.

che avevano implicato conseguenze negative di lungo periodo nelle campagne, come un accrescimento a volte eccessivo della popolazione delle città, parecchie difficoltà a trovare mano d'opera sul mercato del lavoro: molti disoccupati, come sottolinea con esattezza anche Vives, preferivano mendicare piuttosto che essere impiegati nelle manifatture con salari sicuramente bassi.¹ Le trasformazioni economiche della prima età moderna e molti altri fattori non consentivano più di continuare ad affrontare teoricamente e a gestire praticamente la carità verso i poveri unicamente secondo le antiche tipologie. Si andava verso un nuovo modello che, lungi dall'integrarsi col precedente, avrebbe acuito le tensioni.² I poteri pubblici dei paesi di buona parte dell'Europa nel corso del Cinquecento, indipendentemente dalla varie confessioni religiose, vivevano con sempre maggiore tensione il lungo passaggio dall'immagine tradizionale del povero a quella del mendicante, del vagabondo, del finto povero. Le città in particolar modo cominciavano ad essere angosciate da folle di mendicanti e di vagabondi questuanti ad ogni angolo. Distinguere, nei limiti del possibile, il vero dal falso povero diventava una questione impellente.

Il disagio era presente dunque in molti settori della società cinquecentesca. Intanto anche gli umanisti avevano sollevato il problema a modo loro. Erasmo dedica nel 1524 uno dei suoi *Colloquia* ad un dialogo tra mendicanti ('ptochologia'). Iride, uno dei due interlocutori, esalta le ragioni del mendicare – «Nihil enim regno similis quam mendicitas» –, una attività che rende addirittura più liberi di un re. E continua dicendo che, in pace o in guerra, i mendicanti vivono tranquilli, perché non vengono reclutati, non sono cooptati per cariche pubbliche, non sono censiti a fini fiscali, non vengono denunciati e convocati in tribunale. Anzi «Nos veluti Deo sacros etiam religione quidam metuit vulgus offendere» e dobbiamo proprio ai nostri miseri abiti la nostra fortuna. Il dialogo si chiude con l'informazione di Misopono che le città stanno progettando di regolare la mendicità e di costringere gli accattoni a lavorare, almeno quelli che ne siano fisicamente in grado. Un piano attuabile presto, prima di quanto Iride non pensi e non desideri.³ L'umanista olandese registra dunque una tendenza evidentemente diffusa e in crescita, non molto tempo prima della pubblicazione

¹ Cfr. M. FATICA, *Il problema della mendicità nell'Europa moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Liguori, 1992, pp. 27-28. Ma vanno tenuti presenti anche A. SAITTA, *Introduzione* a LUDOVICO VIVES, *De subventionem pauperum*, a cura di A. Saitta, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. v-LXXXV e F. BARONCELLI, G. ASSERETO, *Sulla povertà. Idee, leggi, progetti nell'Europa moderna*, Genova-Ivrea, Herodote Edizioni, 1983.

² Cfr. D. MENOZZI, *Chiesa poveri società nell'età moderna e contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1980.

³ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Colloquia*, progetto editoriale e introduzione di A. Prosperi, edizione con testo a fronte di C. Asso, Torino, Einaudi, 2002, pp. 674-677.

del *De subventione pauperum*. Nel 1516 Tommaso Moro, che sarebbe diventato grande amico di Vives,¹ aveva pubblicato l'*Utopia*, dove il problema del pauperismo e del vagabondaggio sono ben presenti nella descrizione delle profonde trasformazioni contemporanee nelle campagne inglesi. Non a caso la seconda parte del capolavoro dell'umanista inglese descrive l'organizzazione sociale di *Utopia* dove la lotta alla pigrizia e all'ozio è uno dei cardini dell'azione di governo dell'isola. Che sia possibile un confronto tra l'*Utopia* e il *De subventione pauperum* è certo possibile, data anche la stima reciproca e l'amicizia dei due autori. Ma fra gli studiosi non vi è concordanza sicura sul peso e sui limiti di questa relazione.² Significativo, infine, il movimento che procede dal terreno della Riforma protestante, dove la polemica contro la chiesa romana investiva direttamente pure il monopolio della beneficenza e metteva in evidenza negativa il ruolo degli ordini mendicanti.³ Lutero invita esplicitamente ad abolire l'accattonaggio in tutta la cristianità: ogni città poi dovrebbe mantenere solo i propri poveri ed organizzarsi razionalmente al riguardo. La polemica contro i mendicanti appare particolarmente dura: è sufficiente mantenere i poveri perché non muoiano di fame e di freddo, ma nessuno deve restare ozioso e sfruttare il lavoro altrui, secondo la sentenza paolina.⁴ Per certi aspetti, Lutero e Vives danno la medesima risposta alle difficoltà insorte col dilagare della mendicizia: per quanto la Riforma sia ancora ai suoi esordi, l'atteggiamento critico verso la rilassatezza tradizionale nei confronti di questa complessa questione religiosa e sociale non evidenzia differenze confessionali sensibili con certe posizioni emergenti dal mondo cattolico. Casomai il fronte comincia a dividere sempre più la chiesa romana, segno evidente di una oggettiva difficoltà a gestire in maniera univoca un problema diventato dirompente. È stato giustamente sottolineato che probabilmente Lutero e Vives condividono la «mentalità degli strati superiori della società» e si smarcano dalla funzione di giustificare sempre e comunque le scelte tradizionali della chiesa, negandone di fatto il mono-

¹ Cfr. C. FANTAZZI, *Vives, More and Erasmus*, in *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980*, hrsg. von A. Buck, Hamburg, Hauswedell, 1981, pp. 165-176.

² Cfr. soprattutto J. IJSEWIJN, *Die sozialen Anschauungen des Thomas Morus und J. L. Vives*, in *Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Münzer*, ed. M. Steinmetz, Leipzig, Karl Marx Universität, 1976, pp. 231-238. Più critico su questo rapporto è R. STUPPERICH, *Das Problem der Armenfürsorge bei Juan Luis Vives*, in *Arbeitsgespräch.*, cit., pp. 49-62. Cfr. pure A. GUY, *Le socialisme de Vivès*, «Revue de Psychologie des Peuples», 25, 1970, pp. 474-487; IDEM, *Vives socialiste et l'«Utopie» de More*, «Moreana», 8, 1971, pp. 263-279.

³ Cfr. M. FATICA, *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna*, cit., p. 52. Sulla posizione di Lutero cfr. poi H. J. GRIMM, *Luther's Contributions to Sixteenth Century Organization of Poor Relief*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 61, 1970, pp. 222-234.

⁴ Cfr. M. LUTERO, *Scritti politici*, a cura di G. Panzieri Saija, con Introduzione e bibliografia di L. Firpo, Torino, UTET, 1978, pp. 195-197.

polio dell'assistenza e l'accettazione supina della necessità della povertà.¹ I rapporti tra Vives e la Riforma protestante sono tuttavia complessi e restano tutti da approfondire. La posizione cattolica dello spagnolo è in oggettiva posizione polemica nei confronti delle posizioni luterane man mano che le informazioni sul moto di rottura con Roma filtrano nei Paesi Bassi. Allo stesso modo, in seguito, le idee di Vives contrasteranno vivacemente quelle più radicali degli anabattisti, ma sul problema specifico della regolamentazione della mendicizia i punti di passaggio tra i due fronti non sono pochi, nel nome di una laicizzazione dell'assistenza ai poveri che accomunava posizioni fortemente declericalizzate. Il messaggio evangelico che i poveri sarebbero stati sempre in mezzo a noi implicava evidentemente interpretazioni e, soprattutto, atteggiamenti differenti su tutta la questione. Non è un caso comunque che il *De subventionem pauperum* venga tradotto in tedesco da Kaspar Hedio e pubblicato a Strasburgo nel 1533.

Rispetto agli interventi più sporadici e più limitati di altri autori, il *De subventionem pauperum* di Vives ha il vantaggio di imporsi come un trattato sistematico, pensato e strutturato di conseguenza. La stessa dedica ai borgomastri e al senato della città di Bruges valorizza immediatamente l'intervento dello spagnolo, che evidentemente si sente autorizzato a parlare di questa delicata questione anche perché conosce bene la situazione della città fiamminga, dove vive come a casa sua e considera i concittadini come fratelli. Sa bene che il compito degli amministratori è in ogni caso delicato, perché essi debbono favorire l'aiuto reciproco tra i cittadini e garantire, quali buoni padri di famiglia, che nessuno patisca per la fame o la scarsità di vestiti. Come altre sue opere, il *De subventionem pauperum* esordisce con la visione filosofica della miseria umana. Dotato da Dio di un forte corpo e di una mente acuta, l'uomo ad un certo momento dette campo libero alla superbia, scivolando rapidamente verso un livello ferino. Da qui l'irrompere di infiniti mali nel mondo, a partire dalla morte.

La vita terrena e sociale dell'uomo, dunque, trova la sua scaturigine in un modello teologico che pone in una colpa originaria la chiave di lettura dell'intera esistenza. Il lavoro diventa allora l'architrave della società, condizione essenziale per un essere che non può bastare a se stesso. Da qui la formazione delle famiglie e dei villaggi, la presa di possesso della terra, la nascita dei mestieri, pratica forma di divisione del lavoro che garantisce l'articolazione e lo sviluppo della società. È a questo punto però che si inserisce nella convivenza umana la sete di dominio accompagnata dalla violenza: si corrompono le leggi, si sfrutta il lavoro altrui, si tracciano i confini, si scopre il denaro, si inventa la proprietà. Nel precario equilibrio sociale che si è così stabilito, intervengono ovviamente i casi più svariati: le malattie fisiche im-

¹ Cfr. M. FATICA, *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna*, cit., p. 66.

pediscono di lavorare e fanno cadere in povertà; lo stesso risultato è provocato da guerre o da cataclismi naturali. Ma c'è anche chi diventa povero perché dissipa il proprio patrimonio. L'insegnamento potrebbe costituire una valida risorsa, ma spesso scuole e maestri hanno corrotto i discepoli invece di trasmettere loro valori e solide nozioni: qui, e in altre sezioni del trattato, emerge il Vives teorico appassionato dell'educazione, che evidentemente a questo punto aveva già in mente l'embrione del *De disciplinis*. Povero, dice Vives, è chi necessita di quella misericordia che con parola greca si dice 'elemosina', la quale non consiste però solo nella erogazione di denaro, bensì in ogni azione tesa a sollevare il bisogno dell'uomo: infatti la dimensione spirituale e quella materiale dell'aiuto debbono integrarsi tra loro. La comunanza sociale può vivere solo di reciprocità e nessuno stato può mantenersi a lungo se ciascuno dei suoi membri si occupa esclusivamente delle proprie cose.

Nell'analizzare la pratica del fare il bene, Vives si sofferma negativamente sui mendicanti, che chiedono senza limite e in maniera inopportuna. Essi entrano nei luoghi delle funzioni religiose e non permettono che i fedeli partecipino serenamente alla messa. Impiagati in tutto il corpo, emettono cattivo odore, non senza accrescere volontariamente le proprie ulcere. In questi casi, rimarca il filosofo, la finzione è d'obbligo e ciò implica una cernita assolutamente importante tra veri e falsi poveri. Hanno Dio sulle labbra, ma non nei cuori, rissano per i più vari motivi. Consumano in voluttà quello che hanno ricevuto, non conoscono la parsimonia nemmeno di nome. Per di più, col pretesto della povertà, si ritengono immuni da regole e leggi.

La visione che Vives ha della povertà presenta anche risvolti tradizionali: nell'economia della salvezza quella del povero è infatti una condizione necessaria, stabilita da Dio, che dovrebbe essere vissuta perfino lietamente. Certamente è una condizione particolare posta al bivio tra l'ozio e l'attività. Spesso proprio in condizione di povertà i valori vengono invertiti e, in particolare, sincerità, saggezza, semplicità lasciano il posto alla frode e all'astuzia. Dall'altro lato della questione, la polemica contro chi accumula ricchezze senza pensare ai bisogni altrui o verso chi pone la fama e la gloria al di sopra di tutto costituisce un motivo che sta particolarmente a cuore al nostro umanista. Ma uno dei punti più notevoli del trattato è quello in cui viene duramente stigmatizzata la proprietà, per altro accettata da Vives nei suoi più autentici e positivi risvolti sociali, quando gli aggettivi 'mio' e 'tuo' causano grandi tragedie tra gli uomini, allorché questi ultimi si appropriano di quei beni che la natura ha posto come comuni fra tutti gli esseri viventi.

Pertanto tutti debbono essere consapevoli che qualunque bene è stato concesso all'uomo solo per proprio uso e beneficio, senza che ne possa diventare una proprietà esclusiva. Dopo aver ribadito gli obblighi vetero e neotestamentari dell'elemosina, egli sollecita i cristiani a seguire Cristo nella pratica dell'amore, cosa non frequente perché la scissione tra una profes-

sione di fede a fior di labbra e la decisione intima del cuore è assai comune (noi parliamo come se credessimo a tutto e viviamo come se non credessimo a nulla). Tuttavia l'aiuto al povero non può certo derivare da rapine e da ruberie: al Signore, ribadisce l'umanista spagnolo, è gradita l'elemosina che deriva da un giusto guadagno. Bisogna fare del bene a tutti, ma allo stesso tempo occorre misurare le reali necessità degli uomini. Chi dà in beneficenza ad un giocatore d'azzardo non fa il suo bene, ma solo il suo danno. Così non si deve dare per apparire grandi agli occhi degli uomini, ma solo Dio può e deve essere il nostro giudice.

Il secondo libro evidenzia un carattere più operativo. La giustificazione, offerta al lettore nel primo libro, dell'aiuto ai poveri che ogni credente deve dare su una base non puramente tradizionale, apre ora la strada alla proposta più innovativa che coinvolge direttamente i pubblici poteri della città. In primo luogo una eccessiva disuguaglianza sociale deve preoccupare seriamente gli amministratori urbani per la potenziale carica di rottura sociale che essa implica. Allo stesso modo devono essere attentamente controllate le malattie. Infatti quando la possibilità generale di aiuto viene meno, così come il cibo, dilagano furti e prostituzione e si espande a macchia d'olio la mendicizia. I pubblici poteri per questi motivi dovrebbero prevenire piuttosto che reprimere.

Del personale appositamente delegato deve visitare ed ispezionare le strutture ospedaliere dove sono ricoverati i poveri. Ugualmente debbono essere registrati coloro che sopportano la povertà tra le mura di casa. Gli amministratori della città sono tenuti ad avere infatti un quadro il più possibile esatto della situazione. I mendicanti vaganti senza fissa dimora, siano essi sani o malati, debbono dichiarare le proprie generalità e i motivi del loro mendicare: in caso di rifiuto essi debbono essere obbligati a questa attestazione, pena, al limite, il carcere. Lo scopo è quello di sottrarre i poveri all'ozio e di inviarli al lavoro, quando l'età o la salute non lo impediscano. I medici in particolare dovranno garantire che i mendicanti non usino inganni. Tra i mendicanti validi, quelli stranieri devono essere rimandati al loro paese, con cibo sufficiente per il viaggio: se però provengono da zone di guerra possono essere trattenuti lì dove si trovano. Tra i mendicanti locali, quelli che non conoscono un mestiere debbono essere istruiti in vista della attività per la quale si sentono maggiormente idonei: non mancherà comunque la possibilità di cucire vestiti, fare scarpe, scavare, fare il corriere, darsi ad attività di facchinaggio e così via. Dovrebbero invece essere trattati più duramente coloro che hanno l'abitudine di sperperare in vizi i loro averi. Per questi non mancheranno le manifatture. Non è un caso che gli operai dei lanifici di Armentières e i lavoratori della seta di Bruges si lamentano della scarsità della manodopera. Chi, pur essendo fisicamente valido, resta fisso in un ospedale sfrutta automaticamente gli altri. I vecchi

privilegi vanno tolti a tutti: non sia permesso a nessuno di godere dei beni un tempo accumulati per fini caritativi. Una volta ripuliti gli ospedali da tali sanguisughe, se ne analizzino oggettivamente le rendite annuali, si conti il denaro liquido in cassa e si vendano i beni superflui. Dopo questa operazione, si inviino in tali strutture dei veri malati psichici o fisici. Vives presta parecchia attenzione alle persone affette da disturbi mentali, che devono essere trattate in maniera che il loro disagio almeno non aumenti. Le terapie stesse debbono essere personalizzate: bisogna insomma saper distinguere tra chi ha bisogno di istruzione e chi di carcere. Essere capaci di instillare in tali soggetti la serenità significa avviarli sulla strada della guarigione. Per i bisognosi che restano a casa, invece, il lavoro deve essere fornito dai pubblici ufficiali o dagli ospedali.

Una cura particolare deve essere riservata ai bambini. Quelli abbandonati abbiano un ospedale in cui siano nutriti fino al sesto anno di età dalle stesse madri, se conosciute. Poi essi debbono venire inseriti in una scuola pubblica, per essere istruiti nella lettura, nella scrittura e nei rudimenti della religione cristiana ed educati al buon comportamento. Secondo una sensibilità che dimostra in tutta la sua opera, l'umanista spagnolo è particolarmente attento alla struttura scolastica che deve essere guidata da direttori e maestri di raffinata educazione. Per i figli dei poveri non vi è nessun maggior pericolo di un'educazione bassa e spregevole. Lo stesso deve valere per le fanciulle. Se qualcuna di loro si mostra idonea alle lettere, oltre alle attività di economia domestica, potrà ricevere una più approfondita educazione letteraria.

Ogni anno il senato della città dovrà nominare due onesti censori, che si informeranno sulla vita dei poveri e puniranno eventualmente chi non conduce una vita sobria e modesta. Sarebbe per altro opportuno che essi si informassero anche sulla vita e le abitudini dei giovani figli dei ricchi. Interessante e severo il giudizio sulla gestione dei beni dei poveri nella chiesa: alle origini le ricchezze erano deposte ai piedi degli apostoli e distribuite secondo la necessità di ciascuno. Ma quando il popolo cristiano venne crescendo, l'elargizione dei beni cominciò ad essere fatta in maniera meno accurata: momento delicato, quello, quando alla crescente massa di cristiani venne affiancandosi l'imitazione di una prassi di vita più mondana. Ad un certo punto vescovi e preti si appropriarono dei beni che erano stati dei poveri. Compito dei vescovi è quello di insegnare, correggere spiritualmente, aiutare i bisognosi. Così vescovi, abati ed alti dignitari ecclesiastici potrebbero sollevare una gran parte dei bisognosi con l'ampiezza delle loro rendite. Ma anche al loro livello, lamenta Vives, si nota una frattura fra ciò che si dice e ciò che realmente si fa.

In generale poi egli ha sentito dire che le ricchezze degli ospedali in ogni città sono tanto ampie che, se venissero distribuite con genuino senso di giustizia, potrebbero venire incontro alle necessità di tante persone. A que-

sto proposito, anzi, gli ospedali più ricchi dovrebbero dare qualcosa del loro superfluo a quelli meno dotati. Due curatori nominati dal senato della città dovrebbero rendere conto annualmente della propria amministrazione ospedaliera. Inoltre anche testamenti e funerali (questi ultimi sobri e non sfarzosi) andrebbero finalizzati anch'essi all'aiuto dei poveri. Si dovrebbero mettere pure delle cassetine nelle chiese per raccogliere i fondi da distribuire ai bisognosi, per raccogliere quanto basti settimana per settimana, operazione alla quale dovrebbero sovrintendere due onesti e bravi uomini. Vives ricorda che in Spagna, parlando con i più anziani, aveva sentito dire che parecchie persone proprio con le ricchezze degli ospedali si erano arricchite personalmente, mantenendo se stessi e privando i poveri. Magari il denaro viene trattenuto a lungo per un investimento e nel frattempo il povero muore di fame. Comunque le città in generale dovrebbe limitare le spese pubbliche superflue per accrescere le possibilità di alleviare le sofferenze di chi ha bisogno.

Vives esorta poi i pubblici poteri ad aiutare non solo i poveri che mancano delle cose necessarie alla sopravvivenza, ma anche color che sono stati colpiti da un'improvvisa disgrazia (prigionieri di guerra, carcerati per debiti, vittime di incendi e naufragi etc.). Una sensibilità speciale va mostrata verso coloro che, un tempo felici, si sono trovati in una condizione di miseria senza loro personale colpa: per altro è difficile che una persona ben educata che è incappata in questa condizione esponga spontaneamente i suoi bisogni. Simili persone in tali condizioni debbono, in certo modo, essere anticipati, con estrema delicatezza, con una discreta e sensibile mossa di aiuto: è chiaro che in questi casi l'umanista viene adombrando la figura del povero vergognoso.

Dunque la proposta elaborata mira a sottrarre alla miseria e al lutto, come esplicitamente rimarca l'autore, una parte dei miserabili. Non si propone di estirpare la povertà, ma di arginare e razionalizzare consapevolmente questo terribile problema. Non è utopia, ma realismo. Si tratta di un tentativo di soluzione di una questione ormai di drammatica evidenza e di sconcertante tenacia sociale. Di fronte all'osservazione evangelica che i poveri sono (e saranno) sempre tra noi, Vives non si arrende all'idea di lasciare tutto nelle mani di una spontanea e casuale carità: si vuole, insomma, che i poveri imputridiscano nelle loro bassezze oppure si preferisce escogitare una strada, per quanto difficile, che li innalzi ad una vita migliore e più civile?

Organica proposta, quella di Vives, come hanno messo in rilievo gli studiosi, che si fonda per altro su una seria ispirazione etico-morale, meno percepibile in altri progetti europei, la quale risente della sua duplice radice e prospettiva geografica, valenciana e nordica.¹ La ricchezza, che è un

¹ Cfr. P. PÉREZ GARCÍA, *Municipalización hospitalaria y reforma de la beneficencia en el 'De subventionem pauperum'*, cit., p. 126.

valore sociale, è frutto del lavoro, il quale è a sua volta un dovere per tutti gli uomini: «*pietas laboriosa*» è stato efficacemente definito dagli studiosi questo atteggiamento di Vives, che presenta indubbiamente parecchie consonanze con analoghe posizioni in Europa.¹ Per quanto affrontati di petto, a ben guardare, mendicità e vagabondaggio non sono però criminalizzati dallo spagnolo che, con moderna apertura mentale, valuta l'aiuto ai poveri come un problema sociale, ma non esclusivamente come una questione di ordine pubblico.² L'intuizione positiva del valore del lavoro contro l'ozio e la povertà è inoltre una delle idee innovative di Vives, uomo capace di pensare anche in prospettiva lontana, senza lasciarsi coinvolgere completamente nemmeno dalla realtà di Bruges che pur conosceva ed amava. Aprendo un grande spazio al ruolo dell'educazione nella società, egli ha elaborato una proposta sistematica ed è riuscito ad evitare gli scogli dell'eresia e dell'utopia.³ Sicuramente non era estraneo alla formazione delle sue idee sociali un modello di cristianesimo filtrato da e incentrato sui valori umanistici, interiorizzato, personalmente rivissuto, estraneo al dogmatismo teologico, affine alla «*pietas*» erasmiana, più laico, lontano dal ritualismo esteriore e dall'assoluto primato della dimensione clericale che aveva caratterizzato il rapporto chiesa-società in momenti cruciali dell'età medievale.⁴ Tali valori sono individuabili innanzi tutto nel sostrato di tanta parte della stessa cultura umanistica europea, che per esempio valorizza consapevolmente i processi educativi in generale e guarda con una sensibilità parzialmente nuova alla figura della donna, ma tiene anche conto di figure marginalizzate, come i ciechi e i malati di mente, che trovano appunto nel *De subventione pauperum* un occhio attento che ne esamina la condizione e tende comunque a ottimizzarne alcuni aspetti e alcune potenzialità rilevanti.⁵ Umanesimo, pertanto, che fa da sfondo a tutto questo trattato, mirante a disciplinare un

¹ Cfr. P. PÉREZ GARCÍA, *El trabajo en la Historia*, cit., pp. 150-151.

² Cfr. C. MATHEEUSSEN, *Vives et la problématique sociale de son temps: son attitude envers la mendicité et le vagabondage*, in *Luis Vives y el Humanismo europeo*, Coords. F. D. Fdez Nieto, A. Melero y A. Mestre, València, Universitat de València, 1998, p. 111.

³ Cfr. G. TOURNOY, *Towards the roots of social welfare. Joan Lluís Vives's "De suventione pauperum"*, «*City*», vol. 8, n. 2, pp. 266-273.

⁴ Cfr. P. CARASA SOTO, *Juan Luis Vives y la reforma social*, in *Tratado del socorro de los pobres compuesto en latin por el Doctor Juan Luis Vives traducido en castellano por el Dr. Juan de Ponzalo, Nieto, Ivarra*, In Valencia, En la Imprenta de Benito Monfort, 1781, Edición semifacsimilar, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Asuntos Sociales, 1991, pp. 16-101. Per una precedente traduzione spagnola cfr. JUAN LUIS VIVES, *Tratado del socorro de pobres*. Traducción inédita del siglo XVI de Bernardo Pérez de Chinchón. Estudio preliminar de M. Bataillon. Edición, Introducción y notas de J. Parellada. Apéndice de F. Pons, València, Biblioteca Valenciana-Istituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2006.

⁵ Cfr. A. TRAVILL, *Juan Luis Vives: The 'De subventione pauperum'*, «*Canadian Bulletin of Medical History-Bullettin canadien d'histoire de la médecine*», 4 (2), 1987, pp. 165-181.

problema sociale aggravatosi radicalmente negli ultimi anni anche nei Paesi Bassi, ma non certo a reprimere e basta una massa di poveri e di mendicanti, come dimostrano chiaramente i numerosi, coerenti e concreti propositi che sostanziano il progetto di Vives.

Che il *De subventionem pauperum* fosse un testo dirompente per un certo ordine clericale ormai dissonante con le profonde trasformazioni dell'Europa cinquecentesca lo dimostrano le polemiche postume, che in qualche misura riprendevano ad allargavano l'accusa all'autore di eresia luterana che era stata più o meno velatamente formulata da Nicolas de Bureau poco dopo l'uscita del volume, come ho accennato sopra. La presa di distanza più clamorosa dalle posizioni dell'umanista di Valencia è certamente quella del domenicano Domingo de Soto che, in coincidenza col tentativo di alcune municipalità spagnole di arginare e combattere la mendicizia, prende le aperte difese dei poveri mendicanti, della loro anarchica libertà di chiedere l'elemosina, del loro posto indispensabile nel quadro dell'economia salvifica.¹ Il de Soto era stato preceduto da Christiaan Kellenaar (Christianus Cellarius) il quale aveva pubblicato ad Anversa nel 1530 una *Oratio pro pauperibus ut eis liceat mendicare*, nella quale condanna senza mezzi termini la relegazione e la segregazione dei poveri e l'elemosina non raccolta dai diretti interessati: una delle sue argomentazioni è che le bestie sono più ospitali degli uomini, per cui proibire la mendicizia significa spingere sulla strada del furto e della rapina. Sconcerta tuttavia che, un anno dopo, lo stesso personaggio pubblichi una *Oratio contra mendicitatem pro nova pauperum subventionem* dove tratta quanto scritto nel precedente discorso. Siamo di fronte ad una pura e semplice esercitazione retorica? Certo, la contraddizione appare indebolire fortemente la valenza critica e la coerenza del messaggio di questo personaggio.²

Il testo di Domingo de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres*, subito tradotto in latino, esce nel 1545, cinque anni dopo la morte di Vives. In questo caso siamo di fronte ad un autorevole esponente degli ordini mendicanti, colto, direttamente impegnato al Concilio di Trento. Come sottolinea il Fatica, il suo discorso ruota «sulla dialettica doveri del ricco – diritti del povero».³ Appunto, secondo questo religioso, i diritti di questi ultimi non possono essere conculcati e ogni ventata riformatrice (Vives è evidentemente incluso in quest'ultimo quadro) delle tradizionali forme di assistenza maschera solo una volontà di persecuzione. Il coronamento di tale ragionamento è la totale riaffermazione del controllo ecclesiastico della carità assistenziale contro qualsiasi prassi secolarizzante della medesima attività.

¹ Cfr. M. BATAILLON, J. L. Vives réformateur de la bienfaisance, cit., p. 156.

² Cfr. M. FATICA, *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVI-XVIII)*, cit., pp. 77-95.

³ Cfr. op. cit., p. 102.

Un altro momento significativo di polemica è rappresentato dalla contesa tra Gillis Wijts (Egidius Wijtsius) e Lorenzo da Villavicencio negli anni Sessanta del Cinquecento. Non a caso il luogo del contendere sono ancora i Paesi Bassi e la città di Bruges in particolare, nella quale appare palese la volontà riformatrice delle autorità pubbliche in questo settore. In questa cittadina fiamminga l'opposizione a procedimenti di controllo laico della assistenza collettiva emerge in un primo tempo tra i francescani, a cominciare da Jan Royaert.¹ Il problema inoltre era tenuto caldo dalla constatazione, intorno agli anni Quaranta-Cinquanta, che poveri e mendicanti erano ancora presenti in gran numero nelle città, per cui si nutrivano dubbi sui piani di regolamentazione della beneficenza. A Bruges prima si rilancia l'idea di una 'borsa comune' che raccolga e distribuisca ai poveri tutte le entrate, poi nel 1562 viene stampato ad Anversa un libretto del pensionario Wijts, che difendeva l'esigenza di un nuovo regolamento che selezionasse gli aiuti distinguendo i poveri 'vergognosi' da quelli 'svergognati', insomma i veri dai finti poveri. Vi si fa anche riferimento alle scuole aperte a Bruges per fanciulli e fanciulle bisognosi (il primato dell'educazione era stato uno dei tratti salienti del progetto di Vives), ai 'monti di pietà' e alle 'borse', veri e propri serbatoi da cui attingere per aiutare i poveri. Si cercava di impedire una vita trascorsa nell'ozio e un accattonaggio senza limiti. Si invocava la necessità di una esplicita autorizzazione a chiedere l'elemosina.² Occorreva insomma una 'licenza' proprio per impedire la vecchia, anarchica 'licenza', contro la quale avevano combattuto non solo Vives, ma anche il cardinale Campeggi e la Sorbona. Dunque il mondo cattolico appariva indubbiamente diviso su questa grave questione etica e sociale.

Chi invece non aveva dubbi sulla bontà del vecchio regime assistenziale erano molti rappresentanti degli ordini mendicanti, a partire dal francescano Cornelis Adriaensz da Dordrecht per finire all'agostiniano Lorenzo da Villavicencio. Il primo attaccava il progetto di regolamento del 1562, il secondo poneva il cuore della sua argomentazione, in una più ampia dimensione teologica, sul binomio ortodossia-eresia e con il testo intitolato *De oeconomia sacra circa pauperum curam* del 1564 si opponeva decisamente al fronte riformatore dell'assistenza. Il senato di Bruges era accusato di luteranesimo e i suoi rappresentanti e funzionari erano considerati eresiarchi, difensori di miscredenti, innovatori della tradizione della chiesa. Il Villavicencio tirava in ballo naturalmente anche il Vives, interpretato evidentemente come una sorgente delle attuali proposte, i cui concetti considerava esplicitamente pagani.³

¹ Per tutte queste polemiche cfr. soprattutto *op. cit.*, pp. 119-159.

² Cfr. *op. cit.*, pp. 128-129.

³ Cfr. *op. cit.*, p. 154. Ma cfr. pure A. SAITTA, *Introduzione a LUDOVICO VIVES, De subventionem pauperum*, cit., pp. LXXVI-LXXXV.

Insomma, la critica di questo agostiniano, dura nella sostanza come nella forma, ribadiva negli anni di chiusura del Concilio di Trento la posizione tradizionalmente conservatrice della chiesa su questa scottante questione, ma non si può certo dire che essa fosse l'unica. Ormai molteplici fattori storici avevano aperto anche nella chiesa romana una discussione che non poteva essere semplicemente soppressa. Non mi pare un caso pertanto che le nuove congregazioni religiose, come i gesuiti, guardassero con occhi un po' diversi il problema. Proprio i padri della Compagnia di Gesù difenderanno nel '600 alcuni esperimenti di ospedalizzazione e di controllo della mendicizia. C'è anche da dire che l'atteggiamento accusatorio-inquisitorio in questi casi mostrava dei limiti: come era possibile considerare Vives pagano ed eretico? Infine, al di là delle durissime controversie dottrinali, si cominciava a percepire, nel sottofondo, una convergenza istituzionale di fatto nel proporre soluzioni a problemi che erano comuni a tanti paesi europei e che avevano cominciato a manifestarsi ben prima del 1517.

3. UN TESTO DI RIFORMA NEL QUADRO DI UN PROBLEMA GIGANTESCO

Uno dei meriti di Vives autore del *De subventionem pauperum* è sicuramente quello di aver avuto il coraggio di affrontare, con intenzioni innovative, un problema enorme (assolutamente centrale, per esempio, nella dottrina e nella prassi del cristianesimo) e di durata storica praticamente senza limiti. Un problema strutturale, per altro, ad ogni società che, per definizione, è percorsa da tensioni e da disuguaglianze sociali. Società armonicamente equilibrate esistono solo nella mente degli utopisti. Si tratta inoltre di un testo che ha contribuito alquanto alla fortuna di Vives, in Spagna¹ e nel resto dell'Europa.² Prodotto chiaro di una cultura umanistico-cristiana, il libro è sostanziato da fitte citazioni vetero e neotestamentarie e da parecchi riferimenti ad autori classici greci e latini. Esso viene a trovarsi perciò alla confluenza di queste due grandi tradizioni, recepisce da più parti aspetti del dibattito sulla povertà e sulla mendicizia e diventa uno snodo fondamentale nella discussione sui fini e i limiti dell'assistenza tra età di mezzo ed età moderna.

Quanto alla figura del povero e al concetto e alla realtà della povertà converrà ricordare molto sinteticamente che nell'*Antico Testamento* sono rinvenibili riferimenti piuttosto vari, anche se miranti generalmente alla difesa e all'aiuto del povero. Per esempio, in *Es. 23, 10* si esorta a lasciare i campi così come sono perché il povero possa trarvi ciò di cui necessita, mentre in

¹ Cfr. V. MORENO GALLEGÓ, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, cit., pp. 441-484.

² Cfr. E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, V. GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, colaborador, *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Vives*, cit.

Es. 22, 21-24 si dice che Yahweh è il vendicatore del povero. I testi profetici rimarcano un progressivo mutamento sociale che riflette la crescente differenza tra poveri e ricchi, per cui Amos rimprovera l'oppressione del povero e lamenta la pressione per l'esazione di debiti a chi si trova in situazione economicamente drammatica (*Am.* 2, 7; 5, 11). L'ultima condizione è condannata pure da Isaia (*Is.* 3, 15), il quale maledice chi estende i propri possedimenti terrieri (*Is.* 5, 8) (si noti come la condizione di povertà determinata dai debiti sia presente agli occhi di Vives). Nei *Salmi* il povero si connota spesso di una dimensione religiosa, mentre Yahweh si manifesta come liberatore del povero e del bisognoso (*Ps.* 22, 27; 35, 10; 76, 10), allo stesso modo che in Geremia (*Ier.* 20, 13). La letteratura sapienziale presenta invece posizioni più articolate, perché la povertà è ritenuta talvolta una maledizione o una punizione per la pigrizia dell'uomo, anche se vi si ribadisce il dovere della giustizia e della generosità nei confronti del misero. Una famosa descrizione della povertà si legge poi in Giobbe (*Iob.* 24, 2-12). Nel *Nuovo Testamento* la povertà si fonda invece essenzialmente sulla parola e sulla vita di Gesù ed è spesso dialetticamente contrapposta alla ricchezza, la quale è vista come un impedimento al regno dei cieli. Sicuramente la rinuncia ai beni terreni è posta come condizione per una perfetta sequela di Cristo. L'accettazione della povertà è comunque un dato di fatto sicuro, che si condensa efficacemente nella sentenza «I poveri li avete sempre con voi» (per es. *Mt.* 26, 11), cui va aggiunta l'espressione di Marco «e potete beneficiarli quando volete» (*Mc.* 14, 7): Vives tiene saldamente presente questo concetto citandolo un paio di volte nel suo trattato. Va tuttavia rimarcato chiaramente che esso può essere interpretato o in una chiave socialmente immobilistica o, al contrario, in maniera dinamica: quest'ultima è la strada intrapresa dall'umanista spagnolo. Infine appare significativa per le sue implicazioni l'espressione di *Mt.* 5, 3 «Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli». Invece la parola e il concetto di mendicizia non sono molto citati nell'*Antico Testamento*. Mentre in *Sir.* 40, 28 è espressa chiaramente la sentenza che è meglio morire che mendicare, nel *Nuovo Testamento* i mendichi sono invece citati abbastanza spesso. Indubbiamente la sentenza del *Siracide* qui sopra citata lascia intravedere una differenza tra la condizione del povero e quella del mendicante che si troverà confermata ed approfondita, in condizioni storiche totalmente cambiate, alcuni secoli dopo.

Mentre però nella realtà della Grecia classica «la politica occupa il ruolo dominante e le attività economiche sono canalizzate all'interno delle sue modalità di riproduzione»,¹ per cui la povertà trova scarse occasioni di esse-

¹ Cfr. M. VEGETTI, *Il pensiero economico greco*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Vol. 1. *L'antichità classica*, dir. L. Firpo, Torino, UTET, 1982, p. 604.

re oggettivamente e seriamente analizzata, e nell'ambiente romano manca certamente una autonoma letteratura di tipo economico e sociale, con la conseguenza che anche in questo caso appare arduo delineare una cornice di riferimento per inquadrare bene figure come quelle del povero e dello sbandato, ben più copiose sono le fonti legate al mondo ebraico-cristiano e agli sviluppi dello stesso cristianesimo nell'universo antico e tardo antico. Così il termine 'elemosina', destinato a larghissima diffusione per secoli, si connota originariamente in relazione a «una sorta di comunicazione dovuta per giustizia e ispirata a senso di uguaglianza»,¹ nonché in collegamento alla consapevolezza della responsabilità individuale. È un preciso contesto religioso che dà senso al concetto che i beni terreni derivano tutti da Dio, che è l'unico vero proprietario (un'idea circolante anche nei testi di Vives). Nel mondo ebraico antico, comunque, uno dei punti chiave che caratterizza la concezione economica è un forte sentimento di giustizia ispirato e collegato a tematiche religiose di uguaglianza.²

Il contributo patristico alla illustrazione della complessa questione della povertà risente del mutamento di clima religioso e sociale evidenziato dal *Nuovo Testamento* (sottolineatura del pericolo del possesso delle ricchezze ed esecrazione diretta dei ricchi), ma viene snodandosi in una ricca gamma di opinioni. Considerando quanto la cultura rinascimentale abbia apprezzato i padri della chiesa e rilanciato le loro opere in innovative edizioni, anche in funzione di una teologia alternativa a quella medievale della Scolastica, si capisce perfettamente come anche Vives utilizzi un Gregorio di Nazianzo o un Giovanni Crisostomo come punti di appoggio per il proprio discorso. Tra i padri greci numerosi hanno toccato il tema della ricchezza e della povertà. Tra i maggiori converrà rammentare Clemente Alessandrino con il *Paedagogus* e col discorso *Quis dives salvetur?*, con le grandi tematiche della ricchezza, della quale occorre farne parte anche ai bisognosi, e della parsimonia. Generalmente per i padri le ricchezze in sé non solo un male, ma vanno ben usate, non possedute a fini egoistici, non tesaurizzate. Il valore della circolazione della ricchezza è rilanciato particolarmente da Basilio Magno, che condanna duramente l'avaro che si appropria e gode solo per sé i beni terreni e non usa quello che possiede come fosse anche una ricchezza altrui. In ultima analisi, dunque, la proprietà dei beni spetta a Dio, all'uomo tocca solo di gestirla con oculatezza e giustizia. Il contrasto tra il tenore di vita dei ricchi e gli stenti dei miserabili è poi una questione trattata da

¹ Cfr. L. ORABONA, *Il pensiero economico del Cristianesimo*, in *Storia delle idee politiche e sociali. Vol. II. Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo*, dir. L. Firpo, Tomo I, Torino, UTET, 1985, p. 601; G. BARBIERI, *Fonti per la storia delle dottrine economiche. Dall'antichità alla prima scolastica*, Milano, Marzorati, 1958.

² Cfr. L. ORABONA, *Il pensiero economico del Cristianesimo*, cit., pp. 602-603.

Gregorio di Nazianzo, mentre Giovanni Crisostomo batte a più riprese sul valore dell'elemosina cui debbono essere finalizzate le ricchezze: anche lui ribadisce la liceità del possesso dei beni, purché servano ad alleviare le sofferenze dei poveri e non siano congelate dall'avarizia dei proprietari. Anzi, l'ansia di accumulare è considerata sicuramente una grave colpa. I padri del iv-v secolo bollano dunque duramente la cupidigia, l'avarizia, l'usura e pongono al centro delle relazioni sociali la carità evangelica. Tra i padri latini la dimensione sociale della proprietà non implica la cancellazione del diritto di proprietà: è l'uso negativo della ricchezza, è ancora una volta l'usura ad essere respinta, ad esempio da Ambrogio e da Agostino. Il vescovo di Milano ribadisce a più riprese l'idea che i beni sono di tutti e devono quindi servire a tutti, per cui chi elargisce l'elemosina non dà del proprio, ma semplicemente restituisce quello che deve restituire.

La riflessione articolata e progressiva dei padri della chiesa rispecchiava tempi, realtà geografiche, situazioni sociali estremamente varie nella lunga transizione tra tarda antichità ed età di mezzo, cercando di calare i principi evangelici in un quadro dove i processi di marginalizzazione stavano lavorando a pieno ritmo.¹

Nei lunghi secoli dell'età di mezzo molte di queste considerazioni etico-sociali elaborate dai padri restano al centro del dibattito culturale e, magari, vengono rilette da un certo momento in poi in chiave di filosofia e di teologia scolastica. Tuttavia il motivo dell'usura sembra catalizzarne parecchi altri. Circola però più frequentemente e si perfeziona nelle sue motivazioni l'idea che le differenze economiche possono essere uno stimolo e un'occasione per praticare la carità, quasi si tratti della faccia di una medaglia della quale l'altra faccia è rappresentata dalla povertà.² Come sempre si condanna chi sperpera in piaceri effimeri la ricchezza, mentre si assolve chi la dà in elemosina e si valorizza chi la procura col lavoro, subordinato al bene comune. Canonisti e teologi avanzano sospetti su qualunque ricchezza non generata dal lavoro. Ma la complessa discussione su usura e profitto doveva alla lunga portare a posizioni più flessibili e meno sfavorevoli ai poveri: un discorso, questo, che investe nel lungo periodo le città e accende riflessioni innovative nell'ordine francescano.³ Le trasformazioni della società europea dal xiii secolo in poi impongono un po' a tutti una visione più disincantata

¹ Cfr. V. NERI, *I marginali nell'Occidente tardo antico. Poveri, infami e criminali nella nascente società cristiana*, Bari, Edipuglia, 1998.

² Cfr. G. LE BRAS, *Concezioni economiche e sociali*, in *Storia Economica Cambridge. III. Le città e la politica economica nel Medioevo*, a cura di M. M. Postan, E. E. Rich, E. Miller, Torino, Einaudi, 1977, p. 645.

³ Cfr. G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino, 2004.

e più laica dei fattori economici, anche se da parte di Tommaso d'Aquino si ribadisce per esempio il valore del bene comune prima del bene privato. Col Trecento poi l'economia europea sembra infilarsi in un tunnel di tensioni e di turbolenze che ne evidenziano, come è stato detto efficacemente, una inquietudine di fondo.¹

Di grande rilievo è poi il dibattito medievale sul povero e sulla povertà, che costituisce uno dei maggiori presupposti ideologici per capire, nel lungo periodo, la svolta cinquecentesca nei confronti del pauperismo e della mendicizia. Alcuni studi hanno ben messo in luce un notevole sviluppo del concetto di povero nei secoli che vanno da Carlomagno alla fine del Medioevo.² Vi si evidenzia innanzi tutto, sulla scia di classiche ricerche del Bosl, che tra VIII e IX secolo il 'pauper' non è tanto il bisognoso mancante di beni, ma è piuttosto un sottoposto, un oppresso, il cui contrario, lessicalmente, è 'potens' e non 'dives', per cui spesso sono i laici gli oppressori dei 'pauperes',³ mentre il re ne è il difensore. Il povero è dunque in questo periodo una persona debole e dipendente per età, malattia, vedovanza. Condizione non fissa, dunque, quella del 'pauper'. Anche per Incmaro di Reims, tuttavia, 'cupiditas' ed 'avaritia' sono la causa fondamentale del malessere di un regno. Si nota però pure come dall'XI sec. la povertà cominci a vedere incrinato il proprio statuto di condizione privilegiata rispetto a quella di chi possiede ricchezza: la povertà comincia infatti ad essere letta come causa di mali e di abusi e, dal XIII sec. in poi, all'interno della chiesa iniziano ad alzarsi voci che respingono l'idealizzazione consueta della povertà.⁴ Si tratta di cambiamenti non repentini, ma certamente importanti per capire la situazione dei secoli XIV-XV quando alla condizione di povero delle campagne, numericamente accresciuta dal parallelo emergere di una minoranza di contadini ricchi, si affiancano nelle città, ormai in sempre maggiore polemica col mondo rurale, personaggi «fuori società», accattoni, storpi, prostitute, vagabondi [...] ma anche sradicati di ogni specie». ⁵ Va rammentato poi che tra XI e XII sec. aveva cominciato a farsi strada nella chiesa anche un modello

¹ Cfr. R. MANSELLI, *Il pensiero economico del Medioevo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Vol. II, Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo*, cit., p. 850.

² Cfr. *La concezione della povertà nel Medioevo. Antologia di scritti*, a cura di O. Capitani, Bologna, Patron, 1981.

³ Cfr. J. DEVISSE, 'Pauperes' e 'Paupertas' nella società carolingia. *Il pensiero di Incmaro di Reims*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., p. 37. In questa stessa raccolta è pubblicato pure il saggio di K. BOSL, 'Potens' e 'pauper'. *Studi di storia dei concetti, a proposito della differenziazione sociale nel pensiero del Medioevo e del 'pauperismo' nell'alto Medio Evo*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., pp. 97-151, che mostra tra l'altro il passaggio dalla condizione 'potens-pauper' alla scelta della povertà quale modello di santificazione personale.

⁴ Cfr. F. GRAUS, *Poveri delle città e poveri delle campagne*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., pp. 75-77.

⁵ Cfr. F. GRAUS, *op. cit.*, p. 79.

di vita apostolica indirizzato frequentemente ad ideali di ascetismo, accanto a contemporanee limitazioni del concetto di povertà totale, in un quadro mosso da processi di urbanizzazione, dinamismo economico, spinte ereticali, ripensamenti profondi della struttura della chiesa. Certo, non c'è forse questione più ampiamente coinvolgente la chiesa e la società medievale della grande discussione sul rapporto ricchezza-povertà, nella quale il concetto di 'pauper Christi' assume un valore emblematico. Lo si può misurare nella lunga transizione dalla spiritualità altomedievale che non coglie «nella povertà sociale una condizione meritoria o comunque di elezione, anzi il segno, semmai, di un castigo celeste»¹ alla realtà politico-sociale del xiv sec., col profondo mutamento di mentalità che equipara miserabili e classi pericolose.² Proprio in questo periodo povero, mendicante, ozioso, vagabondo e potenziale criminale diventano sinonimi.

Parecchie delle osservazioni che Vives condensa nel suo trattato hanno una lunga storia. È stato messo in luce dagli studiosi che la distinzione tra poveri capaci di attività e poveri invalidi (che si esprime con i due termini greci 'penes' e 'ptochos') risale al lungo passaggio tra antichità e Medioevo. Allo stesso modo è stato dimostrato che non solo la mancanza di denaro, ma anche la sottoalimentazione e la malnutrizione erano caratteristiche dei rappresentanti di entrambe quelle condizioni sociali.³ Si manifestava in questo una precisa continuità tra l'aiuto ai poveri nel mondo pagano e la carità cristiana, specialmente nella parte orientale dell'impero. Ma è un tratto di continuità ben rilevato dall'umanista spagnolo anche la povertà generata dalle guerre e dalle pestilenze che sconvolgono particolarmente l'età barbarica, prolungandosi frequentemente per una larga fetta di popolazione in una dolorosa condizione di debolezza sociale, di dipendenza, di inferiorità morale.⁴ L'inserimento della chiesa nel grande problema della povertà e della miseria si specifica nell'esortazione alla carità quale condizione della salvezza, che apre la strada ad una delle immagini medievali più conosciute del povero, quella di colui che incarna autenticamente la figura di Cristo e svolge una funzione decisiva nell'economia della salvezza, di cui possono essere un simbolo la casa del vescovo o il monastero che si apre all'ospitalità. Né mancheranno allora, ma soprattutto nei secoli XII e XIII, coloro che intenderanno incarnare la scelta di una povertà volontaria e di una radicale spiritualità evangelica, mentre i laici si faranno spazio nell'esercizio della

¹ Cfr. G. MICCOLI, *Dal pellegrinaggio alla conquista: povertà e ricchezza nelle prime crociate*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., p. 267.

² Cfr. M. MOLLAT, *Il concetto di povertà nel Medioevo: problematica*, in *La concezione della povertà nel Medioevo*, cit., pp. 1-34.

³ Cfr. M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo. Introduzione* di O. Capitani, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 21-22.

⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 34-37.

carità verso i miserabili, affiancandosi o sostituendo i monaci, e la visione del povero funzionale al ricco sia nell'economia naturale che in quella della salvezza troverà più larga circolazione e accoglienza.¹ Il ruolo degli ordini mendicanti è poi quello di valorizzare e sacralizzare il povero, tramite la testimonianza reale della povertà e della fraternità, in un universo urbano nel quale il denaro conta sempre di più, con le connesse questioni dell'usura e della prostituzione. Parrocchie, confraternite ed ospedali moltiplicano in questo contesto le offerte di un'ampia assistenza. Colpisce ancora una volta il mutamento che si percepisce nel xiv e nel xv sec., quando inondazioni, carestie, pestilenze, aumenti dei prezzi, rivolte urbane e rurali si rivelano causa e conseguenza dell'accrescimento del numero dei poveri. I disordini che avvengono in alcune parti d'Europa tra il 1378 e il 1420 si colorano talvolta di motivazioni religiose anche molto radicali e segnalano di fatto un grave disagio di povertà che si origina nelle campagne ma che preferisce manifestarsi nelle città.² Si viene delineando piano piano quella situazione apparentemente ingovernabile, che lo stesso Vives si troverà davanti agli occhi un secolo più tardi. Ormai la figura dominante la scena sociale è quella del vagabondo, e magari del vagabondo di professione che finge di essere sciancato e mette in evidenza piaghe finte. È un terreno minato, nel quale scompare quasi del tutto il confine tra legalità ed illegalità, dove il povero è reclutato da personaggi in apparenza simili a lui, nella realtà dediti frequentemente ad azioni criminose.³ L'immagine del povero quale specchio di Cristo tendeva ormai ad annebbiansi sempre di più e non vi si trovavano più analogie con l'attuale figura del mendicante. Si cominciava a formulare domande inquietanti: come tollerare socialmente il mendicante fisicamente valido al lavoro? Come tollerare il girovagare del vagabondo? Come «mantenere con elemosine sconsiderate l'avvilimento del povero, offendendo la dignità umana?».⁴ Nella prassi quotidiana l'ozio, il vagabondaggio, la mendicità di uomini che in apparenza avevano la capacità di lavorare gettava un cono d'ombra su tutti i poveri, svalutava la povertà stessa, ne depotenziava la carica contestativa quando era scelta volontariamente come modello di vita, impediva di operare funzionali distinzioni al suo interno, contribuendo a degradarla nella sua globalità. Dalla figura del povero dolorosamente sof-

¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 123-125.

² Cfr. *op. cit.*, p. 268.

³ È questo l'universo delineato in *Il libro dei vagabondi. Lo «Speculum cerretanorum» di Teseo Pini, «Il vagabondo» di Rafaele Friano e altri testi di «furfanteria»*, a cura di P. Camporesi. Prefazione di F. Cardini, Milano, Garzanti, 2007. Cfr. anche P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bologna, il Mulino, 1978; IDEM, *Il pane selvaggio*, Bologna, il Mulino, 1980. Anche se riferito ad un arco cronologico successivo e ad una situazione geografica specifica è importante R. CHARTIER, *Figure della furfantaria. Marginalità e cultura popolare in Francia tra Cinque e Seicento. Prefazione* di C. Ginzburg, trad. it., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984.

⁴ Cfr. M. MOLLAT, *op. cit.*, p. 284.

ferente si passa pertanto alla considerazione della centralità del mendicante incontrollabile e potenziale elemento di disordine sociale.

Gli storici invitano a tenere in considerazione tuttavia le condizioni di oggettiva e generalizzata povertà dell'Europa, nella quale i contadini erano il ceto più povero e una grande quantità di mendicanti, che restava inevitabilmente attratta dal miraggio della città, ingrossava talvolta a dismisura l'esercito dei marginali e dei poveri senza reddito.¹ È interessante ricordare, comunque, che lungo i secoli del Medioevo avevano convissuto diversi atteggiamenti teorici e pratici nei confronti della povertà, così come frequenti furono nel tempo i richiami alla necessità o alla opportunità del lavoro per i poveri (una tematica cara a Vives).² Lo studioso polacco Geremek ha sintetizzato con grande efficacia i fattori economico-sociali che, dalla tarda età medievale alla prima età moderna, hanno accompagnato la profonda trasformazione della mentalità delle classi dirigenti europee nei confronti del pauperismo e della mendicizia. In particolare egli sottolinea come fra Quattro e Cinquecento l'aumento della popolazione contribuisca ad un ingolfamento del mercato del lavoro e alla crescita dei disoccupati e dei miserabili, in un quadro in cui, ad ogni modo, il lavoro garantiva salari molto bassi che inducevano tante persone nella tentazione di vivere senza lavoro, magari mendicando. In particolare, poi, le crisi alimentari coincidevano puntualmente con una crescita impressionante delle masse di emarginati nelle città.³ Ma è stato rimarcato anche che le ordinanze contro i vagabondi (che costituiscono nei primi quaranta anni del '500 una caratteristica di tante città europee, compresa Bruges) risalgono almeno alla metà del '300 e contribuiscono ad accendere intorno a questi gruppi via via meno integrati un'aura di crescente disagio che innesca sempre più diffusi provvedimenti di disciplinamento del fenomeno.

Il dibattito cinquecentesco rivela un preciso interesse mirato ad analizzare le nuove forme di pauperismo e di mendicizia per arginare gli aspetti social-

¹ Cfr. C. M. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna, il Mulino, 1974; D. C. NORTH, R. P. THOMAS, *L'evoluzione economica del mondo occidentale. Introduzione* di L. Cafagna, trad. it., Milano, Mondadori, 1976; C. LIS, H. SOLY, *Povertà e capitalismo nell'Europa preindustriale*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1986, pp. 49-137; H. SAMSONOWICZ, *Il tardo Medioevo: sviluppo e sottosviluppo*, in *Storia d'Europa. III. Il Medioevo. Secoli v-xv*, a cura di G. Ortalli, Torino, Einaudi, 1994, pp. 1193-1217.

² Cfr. B. GEREMEK, *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1986; IDEM, *Il pauperismo nell'età preindustriale (secoli XIV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Vol. v, I documenti*, I, Torino, Einaudi, 1973, pp. 669-698. In riferimento all'Italia moderna, ma con validi spunti di riflessione generale, cfr. B. PULLAN, S. J. WOOLF, *Plebi urbane e plebi rurali: da poveri a proletari*, in *Storia d'Italia. Annali 1. Dal feudalesimo al capitalismo*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 981-1078.

³ Cfr. B. GEREMEK, *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, cit., pp. 96-99.

mente rischiosi del fenomeno, recuperando problematiche talvolta discusse fin dall'antichità. Anche da questo punto di vista l'elaborazione teorica di Vives costituisce un laboratorio interessante, che per esempio evidenzia come la povertà non possa ridursi ad una serie pur grave di necessità materiali, ma implichi deprivazioni culturali altrettanto o anche più serie. Quello del 'povero' è, per altro, anche un problema di costruzione o di decostruzione di una identità personale.¹ Man mano che ci si inoltra nella modernità, il Rinascimento appare anche da questo punto di vista una civiltà capace di lasciare una traccia di rilievo. In particolare la cultura umanistica si avventura in discussioni e dibattiti che hanno una innegabile relazione col tema della povertà, della mendicizia, dell'assistenza agli emarginati. Mi riferisco ai dibattiti su vita attiva e vita contemplativa, alle discussioni sulla ricchezza, alla polemica degli umanisti verso gli ordini mendicanti, alla condanna della mendicizia da parte di Salutati e di Valla, all'elogio del vagabondo nel *Momus* dell'Alberti.² Oppure penso al grande tema letterario, artistico, filosofico della follia, dalle molteplici sfumature, che ad un certo momento viene magistralmente condensandosi nel capolavoro erasmiano.³

Occorrerebbe indagare se i piani della riflessione culturale e quelli della analisi delle trasformazioni sociali, per esempio, della povertà e della ricchezza abbiano dei punti in comune e sorreggano determinate scelte operative; oppure bisognerebbe ripensare i possibili intrecci teorici e pratici del grande tema della follia, al di là di certe intuizioni foucaultiane.⁴ Lo sfondo storico però invita a tener di conto di un quadro oggettivo, certamente assai complesso, che però offre sempre alcuni concreti punti di riferimento per ancorare al piano economico-sociale ogni dibattito teorico e culturale e per tentare di capire le ragioni della «centralizzazione nella mano pubblica della raccolta e della gestione dei mezzi dell'assistenza».⁵ In questo processo ha svolto un suo preciso ruolo anche la formazione dello stato moderno, togliendo spazio a comportamenti ritenuti incoerenti o frenanti rispetto a radicali trasformazioni accentratrici. Questo quadro, a livello europeo, sarebbe diventato sempre più problematico per i gruppi marginali della so-

¹ Cfr. G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007; IDEM, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002.

² Cfr. M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, cit., p. 290; E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 179.

³ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, a cura di T. Fiore, *Introduzione* di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1967.

⁴ Cfr. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it., Milano, BUR, 1976, pp. 13-63.

⁵ Cfr. G. SCARABELLO, *Pauperismo, criminalità e istituzioni repressive*, in *L'Età moderna. 1. I quadri generali in La storia: i grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, dir. N. Tranfaglia, M. Firpo, Torino, UTET, 1987, p. 114.

cietà man mano che ci si inoltrava nella seconda metà del Cinquecento e si penetrava nel Seicento.¹

A partire dagli anni Trenta del XVI sec., comunque, è possibile pensare alla fortuna del *De subventionem pauperum* di Vives, non solo come testo tradotto ed edito in alcune lingue nazionali, quale cioè un capitolo specifico della fortuna di questo intellettuale umanista,² ma come una presenza che ha accompagnato i momenti salienti della storia del pauperismo e dei tentativi del soccorso ai poveri in età moderna. Indagine più sfumata, quest'ultima, e meno oggettivamente riscontrabile, ovviamente. Eppure la presenza del *De subventionem pauperum* nel lungo dibattito moderno non sembra una questione peregrina, a partire dall'ordinanza di Carlo V del 1531 che toccava direttamente i Paesi Bassi. Ma come prima del 1526 il moto di riforma e di laicizzazione dell'assistenza è un processo a macchia di leopardo che interessa un po' tutta l'Europa, così si può notare che esso continua a lungo, ma probabilmente dopo quella data si dota di uno strumento di riflessione non certo secondario.³ Uno dei più eclatanti moti di riforma è quello di Lione, nel quale la presenza dell'opuscolo di Vives nel dibattito è sicuramente determinabile e documentabile.⁴

Tra le prospettive generali che tentano di inquadrare il complesso tema del pauperismo bisogna poi tenere presente il quadro offerto da Gutton,⁵ che resta uno dei più suggestivi. Rilevato come la 'pericolosità' sia un tratto davvero profondo che solca l'Europa moderna in relazione alle trasformazioni del pauperismo antico e medievale, Gutton dà molto peso alla propo-

¹ Cfr. H. KAMEN, *Il secolo di ferro 1550-1660*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 505-573.

² Cfr. E. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *La recepción de la obra de Vives durante el antiguo régimen*, «Rinascimento», 38, 1998, pp. 455-514.

³ Cfr. A. ATHOUGUÍA ALVES, *The Christian Social Organism and Social Welfare: The Case of Vives, Calvin and Loyola*, «Sixteenth Century Journal», 20, n.1, 1989, pp. 3-21; *The Reformation of Charity. The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*, ed. by T. M. Safley, Boston-Leiden, Brill 2003; P. MESSINA, *Poveri e mendicanti nell'Europa moderna*, «Studi Storici», 29, n. 1, 1988, pp. 231-243; G. RICCI, *Povertà, vergogna, superbia: i declassati fra Medioevo e età moderna*, Bologna, il Mulino, 1996; M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 587-645. Parla di vagabondi e banditi quali «fratelli di miseria» F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. it., Torino, Einaudi, 1976, p. 783.

⁴ Cfr. N. ZAMON DAVIS, *Assistance, humanisme et heresie: le cas de Lyon*, in *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVI^e siècle)*, sous la dir. de M. Mollat, «Études», Tome 8, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, pp. 761-821. Cfr. ora N. ZAMON DAVIS, *L'assistenza ai poveri tra umanesimo ed eresia*, in EADEM, *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, trad. it., Torino, Einaudi, 1980, pp. 23-90, dove si sottolineano l'importanza del movimento internazionale di riforma assistenziale e le differenze di soluzione del problema offerte da cattolici e da protestanti.

⁵ Cfr. J. P. GUTTON, *La società e i poveri. Nota critica*, a cura di M. Rosa, trad. it., Milano, Mondadori, 1977.

sta di Vives di regolamentazione dell'assistenza e rimarca, contrariamente ad altri studiosi, le analogie tra le risposte del mondo cattolico e di quello protestante. Vives ne esce come il «teorizzatore» di queste riforme.¹ Lo stesso peso che viene attribuito all'educazione popolare nel Seicento quale strategia per prevenire la povertà ha evidenti agganci con l'importanza fondamentale che lo spagnolo dà all'educazione anche nel *De subventionem pauperum*.² Le grandi trasformazioni religiose dell'epoca moderna, a partire dal Concilio di Trento, hanno indotto ulteriori riflessioni sulla questione, ma senza sconvolgerne più di tanto l'impianto generale. Sembra dominare da questo punto di vista una certa cautela, che da un lato ribadisce anche in funzione antiprotestante la tradizione, dall'altro sperimenta soluzioni, spesso provvisorie, che tentano di arginare e di governare una durissima realtà sociale.³

Comunque l'analisi di casi concreti di assistenza nel XVII secolo evidenzia ancora un esplicito richiamo alle riforme cinquecentesche e a Vives, come può mostrare l'esempio dell'Ospedale dei Mendicanti di Firenze.⁴ Per quanto non agevolmente documentabile, si può tuttavia ipotizzare che il trattato dell'umanista spagnolo sia stato un testo piuttosto presente negli scaffali delle librerie di diverse categorie di persone, amministratori, politici, religiosi, riformatori nel campo dell'assistenza. Il che fra l'altro confermerebbe, anche su questo specifico terreno, l'ampiezza della fortuna di Vives in età moderna, già documentata per altre sue opere.⁵ La ricerca di

¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 84-85.

² Cfr. anche F. BARONCELLI, G. ASSERETO, *Pauperismo e religione nell'età moderna*, «Società e Storia», 3, 1980, n. 7, pp. 169-201. Contiene osservazioni stimolanti, anche se riferite particolarmente alla situazione italiana, M. ROSA, *Idee sui poveri e assistenza in Italia dal cinque al settecento*, «Società e Storia», 3, n. 10, 1980, pp. 775-806.

³ Cfr. B. PULLAN, *The Old Catholicism, the New Catholicism, and the Poor*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, a cura di G. Politi, M. Rosa, F. Della Peruta, Cremona, Biblioteca statale e libreria civica di Cremona, 1982, pp. 13-25; L. FIORANI, *Religione e povertà. Il dibattito sul pauperismo a Roma tra Cinque e Seicento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari», 3, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, pp. 43-131: questa raccolta contiene pure efficaci interventi di M. Rosa, A. Monticone, V. E. Giuntella, P. Stella, M. Fatica e altri; *La storia dei poveri. Pauperismo e assistenza nell'età moderna*, a cura di A. Monticone, Roma, Edizioni Studium, 1985; D. MENOZZI, *Chiesa poveri e società nell'età moderna e contemporanea*, cit.

⁴ Cfr. D. LOMBARDI, *Povertà maschile, povertà femminile. L'ospedale dei mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 63-67.

⁵ Cfr. D. BRIESEMEISTER, *Die gedruckten deutschen Übersetzungen von Vives' Werken im 17. Jahrhundert*; M. VON KATTE, *Vives' Schriften in der Herzog August Bibliothek und ihre Bedeutung für die Prinzenziehung im 16. und 17. Jahrhundert*; T. GARIGLIO, A. SOTTILI, *Zum Nachleben von Juan Luis Vives in der italienischen Renaissance*, in *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch*, cit., pp. 177-191; pp. 193-210; pp. 211-261; M. BATLLORI, S. I., *Las obras de Luis Vives en los colegios jesuiticos del siglo XVI* e A. LOSADA, *La huella de Vives en América*, in *Erasmus in Hispania. Vives in Belgio*, cit., rispettivamente pp. 121-145 e pp. 147-177, E. GONZÁLEZ, V. GUTIÉRREZ, *Los impresores alemanes y*

uno studioso spagnolo che confronta le posizioni di Vives, Bodin, Shakespeare su sovranità e marginalità nella società europea, permette qualche (provvisoria) conclusione sul pauperismo: il Serrano Gonzalez evidenzia il cambiamento della rappresentazione culturale della povertà in Vives in relazione alla trasformazione della miseria reale delle popolazioni della prima età moderna,¹ che recepisce e sintetizza, per altro, un'attitudine ben consolidata nel tempo. Erasmo e Vives, sottolinea lo studioso spagnolo, sono accomunati da un'immagine negativa del falso mendicante, che mina l'ordine sociale, ma nel complesso la proposta condensata nel *De subventionem pauperum* è la reazione di un settore intelligente, di formazione umanistica, della borghesia urbana impegnata contro l'impotenza delle strutture tradizionali a governare la questione del pauperismo.² Il libro di per sé non evidenzia una struttura particolarmente coerente, tuttavia è uno dei pochi che tenta di inserire il tema della riforma dell'assistenza nel dibattito interpretativo della modernità. Anche in relazione a Vives, l'autore segnala, per questo periodo, il crescente spostamento del tentativo di soluzione dei problemi esistenziali dell'individuo sotto il segno della amministrazione, quasi a voler sottolineare l'importanza della tendenza alla burocratizzazione in età moderna. I grandi processi di accentramento e di burocratizzazione della modernità hanno dato luogo ad interpretazioni molto differenti, richiamate qui dallo studioso spagnolo con espliciti riferimenti a De Certeau, a Foucault, a Bachtin, a Oestreich.³ Tra la linea interpretativa del grande internamento e il processo, per quanto ampio e articolato, di disciplinamento sociale non vi è, evidentemente, coincidenza. Ma certamente, di fronte a un potenziale dominio della trasgressione sulla regolarità e sull'ordine sociale, nel Cinque-Seicento si è imboccata, da parte delle istituzioni politiche e religiose, la strada di un controllo non puramente repressivo, nel quale il concetto e la prassi della 'disciplina' ha assunto una funzione particolare. Tra le componenti originarie del processo di disciplinamento sociale che, dalla metà del Cinquecento in poi, investe l'Europa sia di confessione cattolica che riformata nei terreni religioso, educativo etc., le politiche di centralizzazione, di laicizzazione, di razionalizzazione dell'assistenza ai poveri e la lotta contro la mendicizia e il vagabondaggio trovano uno dei principali riferimenti proprio nel *De subventionem pauperum* di Vives, autentico snodo di ricezione, di smistamento

la difusión de Luis Vives, in *Alemania y México: percepciones mutuas a través de impresos: siglos XVI-XVIII*, ed. H. Pietschmann, M. Ramos Medina, M. C. Torales Pacheco, con la colabor. de K. Kohut, México, Universidad Iberoamericana, s.d., pp. 163-181.

¹ Cfr. A. SERRANO GONZÁLEZ, *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

² Cfr. *op. cit.*, p. 167.

³ Cfr. *op. cit.*, pp. 159-217.

e di rilancio di un dibattito su povertà e ricchezza che attraversa i secoli. Penso infine che debba far riflettere il fatto che, nei dibattiti contemporanei sul 'welfare state' o sul 'minimum' o 'basic income', i nomi di More e di Vives siano frequentemente richiamati.

NOTA AL TESTO

LA presente traduzione è stata condotta sul testo latino della seguente edizione: IOANNIS LODOVICI VIVIS VALENTINI *De subventione pauperum libri II. Prior, De subventione privata, quid unumquemque facere oporteat. Alter, De subventione publica, quid civitatem deceat*, Lugduni, Ex officina Melchioris et Gasparis Trechsel Fratrum, Anno MDXXXII (copia della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze - Segnatura: Magl.12.7.111/b).

Il *De subventione pauperum* esce per la prima volta a Bruges per i tipi di Hubert de Croock nel marzo 1526, ancora nel settembre del medesimo anno presso lo stesso editore, nel 1530 a Parigi nella tipografia di Simone Colinaeus, a Lione nel 1532 presso i fratelli Trechsel. Dopo la morte dell'autore è inserito prima in Io. LODOVICI VIVIS VAL. *Opera*, 2 voll., Basileae, N. Episcopus, 1555 (cfr. vol. II, pp. 889-922), poi nel vol. IV alle pp. 420-494 degli *Opera omnia* a cura di Gregorio Mayans, Valentiae, Monfort, 1782-1790, ristampato a London, Gregg Press, 1964. Tra le edizioni recenti accessibili al lettore italiano segnalerei quella a cura di A. Saitta, con ampia ed interessante *Introduzione* (pp. V-LXXXV), Firenze, La Nuova Italia, 1973, e soprattutto l'eccellente edizione critica, J. L. Vives, *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus libri II* (con introduzione, apparato critico e traduzione inglese a fronte), a cura di C. Matheeussen e C. Fantazzi, Leiden-Boston, Brill, 2002.

Le edizioni del 1526 e del 1530 contengono aggiunte al testo da parte dell'autore, ben evidenziate nell'edizione critica ora ricordata. Dalla seconda edizione in poi, in appendice, vennero pubblicate le note di commento del monaco certosino Jan Moyaert (Moyardus), non tradotte in questa edizione perché, essendo di taglio sostanzialmente linguistico-testuale, poco o nulla aggiungono alla centralità del messaggio di Vives: ovviamente se ne è tenuto conto nel caso contribuiscano ad illuminare il pensiero dell'autore. Sulle traduzioni in altre lingue rimando alle pp. XXXIV-XXXVIII della *Introduction* di Matheeussen e Fantazzi alla edizione critica del *De subventione pauperum* sopra citata. Per il lettore italiano può comunque essere utile la segnalazione della traduzione di Giandomenico Tharsia del 1545, *Il modo del sovvenire a' poveri di Lodovico Vives novamente tradotto di latino in volgare*, Venetia, Curtio Troiano de i Navò, dedicata a Pietro Carnesecchi, che apre qualche prospettiva sul rapporto col mondo dell'eresia cinquecentesca.

L'edizione lionese del 1532 è preceduta da una nota al «pio lettore», nella quale, tra l'altro, si legge: «Itaque in argumentum ferventissimi in Christianam plebem amoris, en amice Lector, damus escussa typis nostris Lodovici Vivis opera, viri sane cum Rhomano lepore ornatissimi, tum sincere in Christum pietatis diligentissimi cultoris, ut eiusdem opera indicant: daturi autem plura, si operam nostram tibi gratam fuisse perceperimus. Haec sunt enim nostrorum characterum rudimenta et progymnasmata. Sane omnem movere lapidem nobis consilium est, quo tuam commoditatem utcumque promoveamus. Tu igitur Christiane Lector, hoc vere aureum pariter et nobile opus Lodovici Vivis eme, lege, et fruire».

L'AIUTO AI POVERI DE SUBVENTIONE PAUPERUM

LUIS VIVES

Giovanni Ludovico Vives saluta i borgomastri e il senato della città di Bruges

È DOVERE del viaggiatore e dello straniero, come tramanda Cicerone,¹ non essere curioso nei confronti di uno Stato che non è il proprio. Così è: dovunque infatti risulta odiosa la curiosità verso realtà che non ci appartengono. La sollecitudine e un amichevole rimprovero non vengono respinti; tuttavia la legge naturale non permette che nessuna cosa, che riguarda gli uomini, sia considerata estranea all'uomo stesso e la grazia di Cristo ha unito tutti gli esseri tra loro come un saldissimo collante. E, per quanto possa esserci qualche elemento di estraneità, io nutro verso questa città il medesimo sentimento che provo nei confronti della mia Valencia e la chiamo patria, dal momento che la abito ormai da quattordici anni, per quanto non continuativamente, e comunque sono sempre stato solito tornare qui come a casa mia.² Mi sono piaciuti il modello della vostra amministrazione, l'educazione e la civiltà di questo popolo, l'incredibile tranquillità che è in esso e il suo senso della giustizia, celebrati nel mondo.³

E così in questo posto mi sono anche sposato.⁴ E vorrei avere avuto cura per questa città come del luogo dove io abbia deciso di passare il resto della vita concessomi dalla benevolenza di Cristo: io mi considero un cittadino di questa città e provo verso i concittadini il medesimo sentimento che nutro verso i fratelli. Le condizioni di povertà di molti di loro mi hanno spinto a scrivere il mio parere su come essi possano essere aiutati. Questo medesimo impegno mi era stato sollecitato già da tempo in Inghilterra dal signor van Praet, vostro governatore, il quale si cura molto e spesso, come è suo dovere, del bene comune di questa città.⁵

Quest'opera è dedicata a voi, sia perché siete fortemente inclini a fare del bene e ad aiutare i poveri (come dimostra una così grande moltitudine di in-

¹ CIC., *De off.*, 1, 125.

² Nativo di Valencia, Vives lascia la terra natale molto giovane e trova calorosa accoglienza nelle Fiandre, dopo un soggiorno parigino.

³ Bruges è la seconda, ma certamente l'autentica sua patria.

⁴ Con Margarita Valldaura.

⁵ Il van Praet, diplomatico fiammingo, può effettivamente avere sollecitato Vives a scrivere questo testo. Era entrato in contatto con l'umanista in Inghilterra, come testimonia quest'ultimo.

digenti che affluisce qui da ogni parte come ad un rifugio predisposto per i bisognosi), sia anche perché, essendo state fondate tutte le città in modo tale che in ciascuna di esse ci fosse un posto in cui, dando e ricevendo benefici e con l'aiuto reciproco, potesse crescere la carità e rinsaldarsi la società: questo deve essere il compito degli amministratori della città, vale a dire curarsi e sforzarsi che gli uni siano di aiuto agli altri, che nessuno sia schiacciato, che nessuno sia oppresso da un danno ingiusto e che il più potente difenda il più debole, in modo tale che la concordia dell'unione e della massa dei cittadini si accresca giorno dopo giorno per la carità e duri per sempre.¹ E come per un padre di famiglia è vergognoso permettere che nella sua ricca casa qualcuno soffra per la fame o sia avvilito per la nudità o per la miseria dei suoi vestiti, così non è giusto che in una prospera città i governanti tollerino che alcuni cittadini siano tormentati dalla fame e dalla miseria. Non vi rincresca leggere queste cose, o se non volete, almeno soppesare con molta cura questo problema, voi che siete così solleciti ad esaminare una controversia tra privati cittadini, nella quale sono in questione mille fiorini. Auguro a voi e alla vostra città ogni prosperità e felicità. Bruges, 6 Gennaio 1526.

¹ Questa visione armoniosa della società umana, nella quale i governanti sono come padri di famiglia, ricorre frequentemente nei testi di Vives.

LIBRO PRIMO

L'ORIGINE DELLA NECESSITÀ UMANA E DELLA MISERIA

DIO, autore di tutte le cose, nel creare e nel formare l'uomo, usò una meravigliosa benevolenza, tale che sotto i cieli non vi fosse nulla di più eccellente o di più grande, essendogli stati messi a disposizione, finché la creatura visse qui sotto il mondo della luna, un corpo sano e forte ed alimenti particolarmente salutarì e a portata di mano in ogni luogo. L'uomo fu dotato di una mente spiccatamente acuta e di un animo molto buono e fu adattato alla società insieme ad altri esseri, perché fin da allora in questo corpo mortale potesse cominciare a meditare sulla comunione con Dio, dal momento che egli veniva creato in riparazione del peccato originale.¹ Ma proprio l'uomo, istigato dalla superbia e ricercando mete più alte rispetto alla sua condizione, insoddisfatto della sua pur eccellente condizione umana, aspirò alla condizione della divinità, spinto dalle promesse di colui che aveva perduto i suoi beni in modo simile: «Sarete come dèi conoscendo il bene e il male».²

È caratteristico della più sfrenata superbia il voler tendere all'altezza della divinità, al di sopra della quale non vi è nulla. E l'uomo fu tanto lontano dal conseguire quello che aveva desiderato, da perdere anche un'ampia parte di ciò che aveva ricevuto, come è scritto nei cantici di re David: «Quando l'uomo era in onore, non riconobbe questa sua condizione e fu paragonato alle bestie senza intelletto e fu fatto simile ad esse»,³ vale a dire si scostò dalla somiglianza di Dio al punto da scivolare nella somiglianza delle bestie, e mentre tentava di essere superiore all'angelo, in realtà fu meno di un uomo, come coloro che, salendo, non tengono in considerazione i gradini e si affrettano con eccessiva sicurezza, cadendo in basso invece di raggiungere la cima.

Da qui fu invertito l'ordine della condizione umana, dal momento che l'uomo aveva in tal modo dissolto la sua relazione con Dio, cosicché né le passioni obbedivano alla ragione, né il corpo alla mente, né l'esterno all'interno, in un dissidio pubblico ed interiore, una volta che era stato eliminato il rispetto per il principe e per le leggi. L'uomo stesso, spogliato della sua innocenza, trascinò tutto con sé verso la distruzione; si intorpidì la mente, si oscurò la ragione; la superbia, l'invidia, l'odio, la crudeltà, i vari desideri

¹ Tutte le opere più impegnative di Vives cominciano con una riflessione generale sulle relazioni tra Dio e l'uomo. Si possono trovare analogie con l'introduzione al *De disciplinis* del 1531.

² Gn. 3, 5.

³ Ps. 48, 21.

e le altre passioni furono suscitate come tempeste dalle onde del mare sollevate dal vento; si perse la fede, fu raffreddato l'amore, tutti i vizi irruperono «come un esercito schierato»;¹ contemporaneamente il corpo fu afflitto ed esecrazioni come «Maledetta sarà la terra per causa tua»² si allargarono a tutte le realtà nelle quali doveva essere esercitata la diligenza umana, al punto che sembra che non ci sia nulla, né di esterno né di interno, che non abbia contribuito alla rovina del nostro corpo. Nell'aria vi sono esalazioni terribili e pestilenziali, acque insalubri; la navigazione è pericolosa; l'inverno è molesto, l'estate è fastidiosa; ci sono tante bestie nocive e tante malattie che derivano dai cibi: chi potrebbe enumerare i tipi di veleni e le arti malefiche? E la rovina reciproca degli uomini? Macchine così grandi contro una rocca tanto debole che un acino di uva fermatosi in gola può soffocarla, allo stesso modo di un capello ingerito,³ e certe persone sono improvvisamente morte per cause indeterminate!

I BISOGNI DEGLI UOMINI

Giustamente molti autori antichi⁴ affermarono che la nostra vita non è vita, bensì morte, e i Greci definirono questo nostro corpo «soma», simile a «sema», che per loro significa tomba.⁵ Certamente il Signore aveva minacciato Adamo che sarebbe morto il giorno che avesse assaggiato il frutto proibito.⁶ Adamo lo gustò e seguì la morte. Infatti che cos'altro è questa vita se non una continua morte? La vita trova il suo compimento quando l'animo si libera del tutto da codesto corpo. «Nascendo moriamo e la fine dipende dal momento iniziale», afferma lo scrittore.⁷ Non a caso fin dal primo momento in cui l'uomo viene alla luce, il suo animo lotta col corpo. Sarebbe sempre sul punto di separarsi da esso, se questo corpo ammalato spesso non venisse rifocillato di nutrimento come si trattasse di una medicina; per questo infatti furono prodotti da Dio i cibi, perché servissero come travi e pilastri per rafforzare codesto edificio fragile e sempre sottoposto alla distruzione. Di questi alimenti alcuni la terra li produce negli alberi, negli arbusti, nelle erbe, nelle radici; altri li fa crescere per il nostro uso, come i capi di bestiame; alcuni li peschiamo dall'acqua, altri li catturiamo nell'aria; da questo punto in poi ci difendiamo contro la violenza del freddo con le pelli, coi vestiti, col fuoco, e dal caldo ci difendiamo col beneficio dell'ombra.

Nessuno è così robusto di corpo o così acuto d'ingegno che, se avesse intenzione di vivere secondo il costume e l'uso umano, potrebbe bastare

¹ VERG., *Aen.*, 1, 82.

² Gn. 3,17.

³ PLIN., *Nat. Hist.*, 7,44.

⁴ SEN., *Ep.*, 24, 20.

⁵ PLAT., *Gorg.*, 493a.

⁶ Gn. 3, 3.

⁷ MANIL., *Astron.*, 4, 16.

a se stesso. Pertanto l'uomo unisce a sé una moglie per avere dei figli e per mantenere quello che ha acquisito,¹ perché il sesso femminile è meticoloso e tenace per natura. Poi chiama a sé alcuni compagni di lavoro, ai quali vuole bene e che, per quanto può, cerca di beneficiare; si sviluppano l'amore e il vincolo sociale a poco a poco e si diffondono all'esterno. E mentre gli uomini sono legati gli uni agli altri dalle obbligazioni e dai benefici, l'amore non è ormai più contenuto entro la medesima casa e famiglia, ma spinto dalla volontà di fare il bene, esprime la propria gratitudine e, se gli è concesso un appiglio,² non trascura di contraccambiare il bene ricevuto.

Infatti nulla più dell'ingratitude è odiato dalla natura, la quale ha ispirato sentimenti di gratitudine e un certo ricordo del beneficio ricevuto perfino alle bestie feroci, come gli elefanti, i leoni, i serpenti. Ormai sembrava utile e piacevole che, coloro i quali desideravano scambiarsi tra sé nel migliore dei modi dei benefici, per aiutarsi reciprocamente, trasferissero le loro case ed abitazioni nelle vicinanze, affinché nei casi che erano sotto il loro controllo non venisse meno l'interessamento verso coloro che essi desideravano fossero aiutati.

Gli uomini presero possesso del campo più vicino e ciascuno assunse spontaneamente il compito di poter giovare a sé e agli altri e per il quale sembrava particolarmente predisposto ed adatto. Alcuni si diedero alla pesca, altri alla caccia, altri all'agricoltura, alla pastorizia, alla tessitura, alla muratura o ad attività del medesimo tipo finalizzate a procurare cibo. Senza dubbio fino a questo punto essi si comportavano tra di loro bene e con armonia, ma non pochi furono schiacciati dall'antico vizio di voler essere superiori agli altri, anzi in realtà dal desiderio di opprimerli, per sfruttare le fatiche altrui vivendo senza far nulla e tenuti in onore. Tutti gli altri avrebbero messo in pratica i loro comandi, mentre essi emergevano per dominio e potere, circondati dal manipolo di coloro che, per abilità o per paura, erano passati a sostenere la loro tirannide. Questo nacque da quella ambizione degli antenati, per la quale essi si erano arrogati la speranza della divinità.

Comunque il nostro desiderio di dominio non accoglie altro limite che quello della divinità, come mostra il caso di quello stolto e giovane re macedone, al quale sembrava di aver fatto poco, possedendo questa porzione del mondo, finché la migliore parte di esso restava da dover essere conquistata. Da qui leggi giuste, accettate da tutti, cominciarono ad essere corrotte dalla violenza di chi dominava, furono aggiunte mura alle città e scoppiarono

¹ ARIST., *Polit.*, 3, 4, 6.

² ERASM., *Adagia*, 304 (*Ansam quaerere et consimiles metaphorae*), in D. ERASMI ROTER. *Opera omnia*, II, 1, Amsterdam etc., North Holland, 1993, p. 411.

guerre sia civili sia esterne, che superano ogni tipo di pestilenza. Questo fu ormai l'inizio della pigrizia, dell'arroganza e della miseria degli uomini, dal momento che, accresciutosi il genere umano, alcuni non avevano di che sostentarsi, altri, inoperosi, chiedevano il cibo procurato dal lavoro altrui. Dunque per prima cosa i terreni comuni, che circondavano la città, furono distribuiti ai cittadini tra loro, come pareva conveniente, e furono tracciati i confini, sanzionati poi dalle leggi.

Dal momento che lo scambio dei beni che era stato in uso nei primi tempi sembrò poco pratico, fu inventato il denaro in una forma convenzionalmente accettata da tutti, come un titolo di credito fondato sulla fiducia dei cittadini con il quale ciascuno potesse comprare le scarpe da un calzolaio, il pane da un panettiere, i vestiti da un tessitore. Fu impresso un segno su un materiale che, solido e resistente, potesse conservare facilmente quel che vi era stato stampato, non si consumasse tra le dita di chi lo maneggiava, non si svalutasse per l'eccessiva quantità e non fosse raro a trovarsi. All'inizio questa moneta fu di bronzo, poi d'argento, infine d'oro, conciliando pure il valore monetario con quello naturale di questi metalli, sulla base dei quali si afferma il valore del denaro.

Queste monete fin da principio furono coniate e distribuite tra i cittadini in grande quantità, perché ciascuno potesse commerciare con esse e darle in cambio di lavori o di beni altrui, e a sua volta le ricevesse in cambio dei suoi, mantenendo in tal modo i mezzi di sostentamento vitale con un'onestà pratica e stabilizzandosi ciascuno nella propria condizione economica, una volta bilanciate le cariche cittadine attraverso reciproci scambi.

Intervengono però numerosi casi:¹ alcuni smettono di lavorare per malattie fisiche e, spendendo ma non guadagnando denaro, cadono in povertà; lo stesso accade a chi ha perduto i propri beni per la guerra o per qualche altra grossa disgrazia, come inevitabilmente capita a moltissimi esseri di questo turbolento mondo, per esempio per incendi, per alluvioni, per crolli, per naufragi. Vi sono persone la cui attività produttiva finisce. Tralascio coloro che dissiparono vergognosamente i loro patrimoni o che follemente li scialacquarono. Insomma molte sono le vie per accumulare e mantenere un patrimonio, ma in numero non minore forse quelle di perderlo.

Queste situazioni naturalmente erano dovute alle circostanze esterne e, poiché si sviluppavano secondo una legge incerta, vale a dire sconosciuta alle menti umane, gli antichi le definirono casuali. Fu anche provveduto che il corpo infelice e sofferente fosse aiutato da rimedi cercati per via sperimentale e che l'animo rattristato potesse essere sollevato dai colloqui e dalle attenzioni delle persone care.

¹ Qui l'analisi del filosofo si concentra sulle origini della povertà.

Poi furono preposti alla tenera età degli insegnanti che educassero, mostrassero la strada della vita e indirizzassero sulle decisioni da prendere. In primo luogo a ciascuna persona funsero da insegnanti il padre, quindi la madre, le nutrici, le guide maschili, gli zii paterni e materni e coloro che escono dal più intimo cerchio della parentela e sono obbligati da un meno stretto vincolo di sangue. Inoltre ci furono le scuole, i maestri di sapienza e di ciò furono lasciati molti documenti da parte dei più grandi uomini.¹ Ma i rimedi devono essere cercati lontano, o sono sconosciuti o vanno procurati a grande prezzo o il loro uso non ci è noto, situazioni tutte queste nelle quali abbiamo bisogno dell'aiuto altrui.

E nella formazione intellettuale ad alcuni non toccò un maestro, altri furono corrotti da un insegnante a sua volta corrotto, come il popolo, grande maestro di errori, o un vicino da un vicino e un padre fu per il figlio maestro e compendio di perverse opinioni. Perfino molti educatori dagli sciocchi e depravati giudizi, ai quali tu non vorresti affidare delle oche, dirigono le scuole di nobili ragazzi; altri, disprezzato l'insegnante, sono portati a capofitto da tutte le cecità del proprio giudizio, mentre non ammettono alcuna guida o ne scelgono per sé una ancora più cieca.

Così l'uomo è diventato, dentro e fuori, completamente misero, premio giustissimo dello scopo che aveva intrapreso, cioè quello di usurpare il posto di Dio, ed è stata abbattuta la superbia di questo orgogliosissimo essere, al punto che non vi è nulla più debole di esso né che di per sé valga meno. Tutta quanta la sua vita e la sua salute sono state riposte negli aiuti altrui, sia per reprimere la radice della superbia che dai progenitori del genere umano si trasferisce alle generazioni future, sia anche specificatamente per misteriose decisioni di Dio, per cui ad alcuni manca il denaro, ad altri la salute o l'ingegno, perché avrebbero usato male tali doni.

Per altri questa mancanza è strumento di grandi virtù, perché il signore e rettore di questo mondo, il Padre sapientissimo ed indulgentissimo, finalizza tutte queste cose a nostro vantaggio: dunque chiunque ha bisogno dell'aiuto altrui, è povero e necessita di quella misericordia, che in greco si chiama 'elemosina', la quale consiste non solo nella erogazione di denaro, come la gente comunemente ritiene, ma in ogni opera con la quale si solleva l'indigenza umana.²

QUALE È IL MODO DI FARE IL BENE

Ma perché ciascuno sappia quale è la giusta procedura di fare il bene e in che modo un beneficio debba o essere accolto o concesso, e quanto grande

¹ Occorre sottolineare che l'attenzione alla dimensione educativa è fondamentale in tutta l'opera di Vives.

² Qui evidentemente si delinea una definizione articolata di povero e di povertà.

gratitudine debba essere mostrata a ciascuno, indicherò quali sono i maggiori benefici, che occupano il primo posto, poi quelli successivi e infine quelli che sono al terzo posto. Certuni infatti giudicano che il fare il bene non consista esclusivamente in altro che nel dare o nel ricevere denaro. Da qui quei detti comuni: «Che profitto ha avuto? Che cosa ha giovato? Non ha dato nulla; molto ha giovato perché ha dato». Oppure, nelle attività che concernono il procurarsi il denaro, indicherò se qualcuno abbia insegnato l'arte di guadagnare o abbia dato un consiglio vantaggioso. In questo peccano molti perché, mentre danno un consiglio, hanno in mente esclusivamente il denaro, dimenticandosi della buona coscienza e della virtù.

Noi però, dal momento che siamo composti di mente e di corpo, abbiamo beni o vantaggi, come ci piaccia chiamarli, in relazione ad entrambe queste dimensioni: per prima cosa nell'animo sta la virtù, unico e vero bene; quindi l'ingegno, l'acutezza, l'erudizione, la prudenza, la saggezza; poi la buona salute fisica, per servire alla mente e le forze che bastino alle fatiche della vita; infine tra le cose esteriori, il denaro, i possessi, le ricchezze, gli alimenti.

Il principale e sommo beneficio consiste nell'aiutare un'altra persona nell'esercizio della virtù: così tra tutti devono moltissimo a Dio non coloro cui sono toccate in sorte la nobiltà, la bellezza, la ricchezza, l'ingegno, la fama, ma coloro cui Egli si è degnato di concedere il proprio spirito per conoscere e fare ciò che è santo e salutare, cioè quel che a lui stesso è gradito, dono del quale leggiamo nel *Salmo 147*: «Dio è colui che annunzia la sua parola a Giacobbe, la sua giustizia e i suoi giudizi ad Israele. Non ha fatto nulla di simile con nessun altro popolo e non ha manifestato ad alcuno le sue decisioni».¹

Questo è quel grande beneficio che Cristo conferisce a coloro che sono stati sinceramente battezzati nel suo nome ed hanno fede unicamente in lui. Ministri e dispensatori di tale beneficio furono i suoi discepoli, che furono tanto benemeriti nei confronti del genere umano, e dopo di loro tutti coloro che succedettero agli apostoli, non tanto nella dignità quanto nella loro funzione e nelle loro opere. Per questo dono è impossibile esprimere a parole quale immensa gratitudine dobbiamo, perché si tratta di quel bene che ciascuno deve desiderare per qualunque altro essere e, per quanto è possibile, deve procurarsi con saggezza, con diligenza, con cura. Dopo la virtù viene dietro l'apprendimento, che mira alla conoscenza della virtù, attraverso la quale un uomo illumina un altro uomo² allo stesso modo in cui accende un'altra lampada dalla sua, e la virtù non diminuisce per questo passaggio, ma si accresce: che bella e magnifica attività è formare, rifinire, istruire, abbellire la mente che è tra tutte la parte più elevata dell'uomo!

¹ Ps. 147, 19-20.

² C1C., *De off.*, 1, 51.

Socrate afferma che non sarebbe stato grato a chi gli avesse dato del denaro, ma che lo sarebbe stato al massimo grado verso colui che lo avesse liberato dall'ignoranza. Il santo Giobbe, schiacciato dalla miseria e dai lutti, non chiede doni agli amici potenti, ma prega soltanto che gli sia insegnato: «Forse che ho detto: "Portatemi qualcosa della vostra ricchezza e donatemelo?", oppure "Liberatemi dalla mano del nemico, toglietemi via dalla mano dei potenti?" Insegnatemi ed io tacerò; e se per caso ho ignorato qualcosa, istruitemi». ¹ Codesti uomini vili che rinfacciano tanto il denaro concesso e si vantano di aver sovvenzionato gli studi di qualcuno, insegnino loro stessi e allora avranno comunque qualche motivo di gloriarsi. Aristotele paragona il bene che fanno gli insegnanti a quello divino e a quello dei genitori e, afferma, nessuna gratitudine può contraccambiare equamente questi tre benefici. Non si può valutare quanto grandi e colti uomini avrebbero giovato allo stato se non si fossero sentiti infastiditi di assumersi il compito di istruire la gioventù, molto plasmabile, e nei confronti della quale è particolarmente agevole istillare giuste opinioni; o per lo meno per coloro che insegnano essere carenti di ammonimenti, precetti e simili aiuti e indicare la via col dito. ² Certamente sarebbe conveniente che i governanti della città in questo non fossero inerti, provvedendo ad ottimi maestri di scuola per i loro ragazzi, forniti non soltanto di ingegno e di cultura, ma anche di una capacità di giudizio sincero e sano.

Infatti nell'educazione dei bambini si radica un grande influsso per tutto il resto della vita, come avviene nei semi in relazione alle messi future: certamente gioverebbe applicarsi con maggiore premura in questo scopo piuttosto che nell'ornare o nell'arricchire la città, salvo che, per caso, non si ritenga meglio lasciare dei cattivi discendenti, per quanto ricchi. ³ Orbene, quanto grande e nobile compito consiste nel mettere insieme e nel pacificare gli animi, il che avviene in parte insegnando la virtù, in parte con la conversazione, con le consolazioni, col conforto, con le visite, con la condiscendenza. Inoltre che grande compito è quello di proteggere i corpi, per cui furono trovati i nomi di liberatori e salvatori e si inventarono un tempo tante corone ⁴ quali segni di virtù e di gloria: corone di erba per chi avesse salvato un concittadino in battaglia, corone di quercia per chi avesse liberato una persona da un assedio.

Anche la medicina fu molto valorizzata e fu collegata ad un'invenzione divina: «Un medico – afferma Omero – vale molti uomini» ⁵ e il Signore ordi-

¹ *Iob* 6, 22-24.

² ERASM., *Adagia* 943 (*Monstrari digito*) in DES. ERASMI ROTER. *Opera omnia*, II, 2, Amsterdam etc., North Holland 1998, pp. 448-450.

³ L'insistenza del Vives sul compito dei pubblici poteri verso l'istruzione è un ulteriore indizio del suo interesse sul ruolo centrale dell'educazione in una società.

⁴ AUL. GELL., *Noct. Att.*, 5, 6.

⁵ HOM., *Il.*, 11, 514.

na che il medico sia onorato.¹ Qual grande compito è pure riscattare dal carcere e dalla prigionia? Il senatore Terenzio Culleo, liberato dal carcere cartaginese da Scipione l'Africano, per il resto della sua vita lo ammirò e lo onorò non altrimenti che come suo signore e seguì il suo trionfo a testa scoperta.² Un tempo era cosa molto onorevole riscattare i prigionieri col proprio patrimonio, perfino presso i pagani, come attesta Cicerone nel *De officiis*.³ E quanto maggiore era il sentimento del popolo nei confronti del principe quale massimo benefattore, fu inventata la pratica per cui nel giorno della sua proclamazione i detenuti venissero liberati dalle catene e dal carcere. Quasi l'ultimo posto è lasciato al denaro.⁴ È cosa generosa ed onesta dare aiuto anche con questo mezzo, scelta che implica una straordinaria dolcezza, perché come insegnano Aristotele, Cicerone e tutti gli altri filosofi, è più bello e più dolce dare che ricevere; e il Signore ha approvato ciò con queste parole, come testimonia Paolo negli *Atti degli Apostoli*: «Secondo la parola del Signore è maggiore fonte di felicità dare piuttosto che ricevere».⁵

Una volta assaggiato il piacere della generosità, non possiamo distoglierci da essa finché abbiamo qualcosa da dare; anche se non c'è nulla da elargire, si ricerca qualcosa perfino per mezzo di rapina, come lo mostrarono col loro esempio molti, i quali rubavano ad alcuni quello che davano ad altri, come Alessandro, Silla, Cesare.⁶ Pertanto afferma un proverbio antico: «Il dare non ha fondo».⁷ Persino il dare alle persone che sappiamo essere ingratitude, procura piacere, solamente per il fatto che diamo. Vi è infatti una certa emulazione della condizione divina e della natura nel vedere che altri hanno bisogno del nostro aiuto, e non noi del loro: è come se loro guardassero le nostre mani e il nostro aiuto. Di Dio infatti si dice nei *Salmi*: «Io dissi al Signore: "Tu sei il mio Dio, perché non hai bisogno dei miei beni"».⁸ E in un altro passo: «Tutte le cose mirano a te, Signore, affinché tu le alimenti al momento opportuno. Tu apri la tua mano e riempi di benedizione ogni essere vivente».⁹

Nello spogliare alcuni per dare ad altri si annida un grandissimo errore. Che atto d'amore è infatti beneficiare gli altri per mezzo di un'ingiustizia? Indubbiamente non conseguono la gratitudine che cercano di ottenere. Infatti colui al quale fa piacere la buona azione dimentica, mentre colui al quale essa dispiace ricorda e, mentre vogliono sembrare potenti, tali uomini si sentono obbligati ad implorare l'aiuto dei più poveri, cosicché comunemente è detto: «Grande principe, grande mendicante».

¹ Sir. 38, 1.

² Liv., *Ab Urbe cond.*, 30, 45, 5. In realtà non a testa scoperta, ma indossando il pileo. Cfr. la nota del Moyardus in J. L. VIVES, *De subventionem pauperum*, ed. Matheeussen and Fantazzi, cit., p. 148.

³ Cic., *De off.*, 2, 63.

⁴ Cic., *De off.*, 2, 52.

⁵ Act. 20, 35.

⁶ Cic., *De off.*, 1, 43.

⁷ Cic., *De off.*, 2, 55.

⁸ Ps. 15, 2.

⁹ Ps. 144, 15-16.

Ma io ho detto questo per manifestare quanta grande dolcezza vi è nel dare, così che essa sola può indurre a donare, anche quando vi fosse stata sottratta ogni altra forma di pratica utilità. Perciò, come non bisogna provvedere unicamente al vitto, dal momento che tutto quanto l'uomo necessita di aiuto sotto tutti gli aspetti, così i nostri benefici non debbono essere limitati al solo denaro. Bisogna fare il bene con mezzi spirituali, come con le preghiere, col consiglio, con la saggezza, con gli insegnamenti per la vita, con mezzi materiali, come con la presenza fisica, con le parole, con le forze, col lavoro, con l'impegno, e con strumenti esteriori quali la carica, l'autorità, l'influenza, l'amicizia, il denaro, sotto il quale sono per me comprese tutte le cose che si possono procurare coi soldi.

In qualunque modo uno è capace, aiuti e porti sollievo a coloro che ne hanno bisogno, non nuoccia a nessuno per quanto è in suo potere, salvo che con questo mezzo egli non possa portare vantaggio a quel bene che è il principale, vale a dire alla virtù. Questo però non potrà essere definito danno, perché non si deve dare a ciascuno quello che egli desidera, ma quello che gli è utile, per cui chi ha da giudicare questa situazione deve essere libero da ogni perturbazione interiore.

QUANTO SIA NATURALE FARE IL BENE

Il Signore clementissimo però provò compassione per l'uomo, sia perché questi si vergognò di ciò che aveva fatto, sia perché era stato spinto dalle persuasioni del suo astuto nemico, e gli riservò il posto che in precedenza gli aveva destinato, da raggiungere però ormai a più dure condizioni. E volle che in questa vita gli uni soccorressero gli altri tramite la carità, per prima cosa perché con quell'amore cominciassero fin da ora a prepararsi alla città celeste, nella quale non c'è niente altro che perpetuo amore e indissolubile concordia.

Inoltre Dio volle che l'uomo, che avrebbe dovuto vivere in società e in comunione con gli altri, malvagio d'animo e superbo per la macchia del peccato originale, avesse bisogno dell'aiuto altrui, altrimenti non ci sarebbe mai stata tra gli esseri umani una comunanza durevole e leale. Ciascuno infatti, per l'innata arroganza e per il carattere incline al male, avrebbe disprezzato e rifiutato il compagno, se non fosse stato frenato dalla paura che una volta o l'altra a sua volta avrebbe avuto bisogno di lui. Effettivamente il favore della fortuna non innalzò nessuno al punto da distoglierlo, perfino contro voglia, dall'implorare l'aiuto di un essere inferiore: in realtà anzi quel favore della fortuna o non ci si procura o non si conserva senza l'aiuto degli inferiori. Ne sono testimonianza grandi sovrani il cui potere si appoggia sui sudditi e che verrebbe meno subito se questi facessero mancare il loro sostegno.

Quale ragazzo o quale vecchietta ignora che i più grandi imperi sono resi saldi dal consenso? Che non esisterebbero affatto se nessuno prestas-

se obbedienza? Sicuramente nessuno Stato può durare a lungo se in esso ognuno cura soltanto il proprio tornaconto e quello degli amici e nessuno si preoccupa delle cose comuni. Sia che tutto venga governato dalla volontà di una sola persona, regime questo che si chiama monarchia, sia che pochi amministrino, come avviene in un'oligarchia, sia che il potere supremo e il comando siano nelle mani del popolo, il che costituisce una democrazia, uno stato è giusto e un impero è utile se le cure e le decisioni dei governanti mirano alla pubblica utilità.

Se al contrario ciascuno, per quanto sia stato capace per furbizia, per abilità, per potere, prende tutto per sé, anche il popolo diventa tiranno di se stesso e non mantiene a lungo la libertà e il potere, ma in breve tempo è reso schiavo del potere e dell'arbitrio altrui. Questo mostrarono due potentissime popolazioni, quella romana e quella ateniese, e questo mostreranno tutti i popoli che hanno cittadini tali che preferiscono essere grandi e potenti loro stessi piuttosto che la loro patria.

Ma sembra così che corrispondiamo bene alla natura se, avendo noi stessi bisogno di molte persone che ci aiutano, possiamo essere anche noi di aiuto a molti. Così quel desiderio di aiutare gli altri è meravigliosamente riposto nei cuori umani, in modo che gli animi generosi desiderano fare del bene al maggior numero delle persone e ritengono che non ci sia nulla di più onesto o di più eccellente; e lo fanno senza alcun vantaggio personale e perfino con un grosso dispendio di beni e di energia vitale. Tutto ciò parecchi uomini di grande ed elevato animo lo stimarono di scarso valore, mentre alleviavano gli oppressi, venivano incontro ai bisognosi, consolavano gli infermi, portavano aiuto e sollievo agli afflitti, raggiungendo il grande traguardo di essere considerati degni dell'immortalità.¹ Senza dubbio l'antichità ritenne che fare il bene fosse la cosa più divina.²

Perché parlare solo degli uomini buoni, dal momento che i pirati e i rapinatori, infestando i mari e le terre per il desiderio di rubare, vogliono tuttavia apparire come benefattori di alcune persone e come salvatori di alcune persone che avrebbero potuto massacrare? Questo è infatti il massimo bene che ci si può aspettare da un rapinatore. I soldati, uomini per natura boriosi, non si fanno merito della propria forza, salvo che essa non giovi al bene comune come una forma di protezione.

Pertanto nulla deve stimolare ed eccitare le menti degli uomini più del desiderio di fare del bene agli altri, sia perché lo ordinò colui che offrì una grandissima ricompensa a chi obbedisse ai suoi comandamenti, sia perché altrimenti le società umane non possono reggersi e deve essere considerato disumano e contro natura il non aiutare colui che può essere aiutato, sia

¹ PLIN., *Nat. Hist.*, 2, 19.

² SEN., *De benef.*, 1, 1, 9.

perché attraverso questa strada gli uni conservano risorse per gli altri come in un deposito comune, nel caso in cui il più fortunato non possa aiutare il più debole. Infine è naturale che ciascuno sia spinto a questo fine dal ricordo della nostra comune sorte umana.

PER QUALI MOTIVI ALCUNI SI ASTENGONO DAL FARE IL BENE

Due sono le cause per le quali la nostra capacità di fare il bene è assai frenata, o perché non crediamo di giovare agli altri, o perché pensiamo di danneggiare noi stessi o le persone che abbiamo care, come i figli, i parenti, gli amici. Giudichiamo che non giovi ciò che viene dato ad una persona malvagia e siamo fortemente offesi dall'ingratitude. Allora noi ci amiamo così teneramente da non osare fare del bene, per il timore che questo in qualche misura ci nuoccia.

Parlerò prima dei bisognosi, poi dei ricchi. Niente è più amabile della virtù, niente attrae a sé maggiormente gli uomini della bellezza dell'onestà. Al contrario non vi è nulla di più turpe del vizio, di cui nulla più rapidamente fa distogliere lo sguardo da sé con disgusto. Dunque secondo quegli antichi versetti si legge: «Dando un beneficio a chi ne era meritevole, nel dare ha ricevuto». ¹ E quel passo di Ennio dice: «I benefici mal riposti li considero delle cose mal fatte». ²

Nient'altro ci frena dal dare più del timore di collocare male il nostro atto di generosità. Il che avviene per due ragioni, la prima che il nostro beneficio non giova a chi lo abbiamo dato, per cui ci doliamo di avere perduto quanto fatto e la spesa, oppure perché sperimentiamo che chi lo ha ricevuto è una persona ingrata. Un tale atteggiamento negativo non offende unicamente la persona verso la quale si è ingrati o non nuoce solo a chi non manifesta riconoscenza, ma in generale a tutti, perché limita la benevolenza degli uomini e raffredda il calore di aiutare gli altri.

Si narra di un certo Timone ateniese, ³ uomo ricco, che in un primo momento fu assai generoso e munifico, ma dopo aver sperimentato che molti erano ingrati verso di lui, fu spinto in una specie di odio contro il genere umano, fatto questo che gli fece guadagnare l'appellativo di misantropo. Vediamo che gli allievi trasformarono nella loro rovina la parola e lo stile abbellito e raffinato dei maestri. Chi vorrebbe insegnare? Vediamo genitori disonorati dai figli, spogliati, scacciati, percossi, uccisi da loro. Chi vorrebbe generare figli o farli crescere? Noi vediamo che protetti, servi, serve, accolti

¹ PUBLILIO SIRO, *Sententiae*, 69, a cura di F. Giancotti, Torino, Giappichelli, 1968, p. 24.

² ENN., *Frag.* 183.

³ CIC., *Tusc. disp.*, 4, 25. Vissuto al tempo della guerra del Peloponneso, Timone incarna il modello del misantropo oggetto di numerosi aneddoti.

in casa e in famiglia, aiutati materialmente, innalzati a particolari incarichi, accolti e tenuti come fossero figli, corrompero le mogli dei loro signori, le figlie, le parenti, il carattere dei figli, spogliarono la casa, tradirono gli stessi loro protettori, al punto che sarebbe stato meglio avere accolto in casa un serpente, piuttosto che uomini tanto rovinosi. Chi non preferirebbe vivere nei boschi e nelle solitudini?

Il governatore di una città che vigila notte e giorno sul bene pubblico con suo personale disagio è definito malfido, ambizioso e incapace di governare. Il popolo disprezza un valido principe ed obbedisce ad uno cattivo. Tale fatto spinge molti ad essere malvagi e quello che accolsero senza riconoscenza lo scontano di buon grado. Perciò l'ingratitude, anche quella verso gli altri, è odiata da tutti ed è sembrata una colpa tanto grande che, pur essendo frequente nella città, tuttavia contro di essa non è stato stabilito alcun contrasto legale, poiché supera ogni valutazione umana ed è tra quelle cose che, come dice Seneca,¹ sono rimesse alla punizione divina.

Ci sono persone che hanno chiamato a sé alcuni figli di mendicanti per dare loro istruzioni, per ammaestrarli sui modi di guadagnarsi da vivere, per averli come figli, per indicarli come eredi testamentari. Dopo pochi giorni scappano dai padroni con quello che hanno rubato o, se erano rimasti un po' più a lungo nelle case, si sono dati ad ogni sfrontatezza e sregolatezza e sono diventati maldicenti, controbattono, sono insolenti, furiosi, intollerabili.

E dal momento che l'argomento ci ha posto davanti agli occhi i mendicanti, se uno prende in considerazione la loro vita e i loro vizi, e le colpe e i delitti che quotidianamente mettono in atto, ci si meraviglierà maggiormente in ogni caso che ci sia chi li degna di uno sguardo. A tal punto va perduto tutto quello che viene loro concesso.²

Prima di tutto i mendicanti chiedono senza alcun limite e in maniera molto inopportuna al punto che estorcono piuttosto che ottenere quello che chiedono. Vi sono alcuni che per questo solo motivo non danno nulla; altri danno per allontanare da sé un così grosso fastidio. Poiché essi chiedono senza alcun rispetto del luogo o del momento, durante la stessa celebrazione della messa non permettono che i partecipanti adorino con attenzione e pietà il sacramento. Si fanno largo tra la folla più fitta, resi deformi dalle piaghe, emanando un cattivo odore da tutto il corpo.

Amano tanto se stessi e disprezzano a tal punto tutta quanta la città, che non si preoccupano per nulla di trasmettere a qualcuno la virulenza della loro malattia, non essendoci quasi alcune genere di malattia che non sia contagiosa.

¹ SEN., *De benef.*, 3, 6, 2.

² Si percepisce bene la valenza particolarmente negativa attribuita al mendicante rispetto al povero.

Anzi molti hanno appreso a farsi loro stessi e ad accrescersi le ulcere con determinati medicamenti, per rendersi più miserabili a chi li guarda; e così non solo deformano i loro corpi per avidità di guadagno, ma anche quelli dei figli, che talvolta portano in giro con sé adattati a questo scopo. Conosco alcuni che si servono di bambini rapiti e debilitati per commuovere maggiormente coloro ai quali chiedono l'elemosina; allo stesso modo altri fingono varie malattie benché siano sani e in buone condizioni; se sono soli o se subentra improvvisamente un bisogno, mostrano come stanno bene; ci sono di quelli che scappano se qualcuno vuole curare le loro piaghe e le loro malattie.

Altri, resi oziosi dalla dolcezza del guadagno, fanno di necessità virtù; essi non vorrebbero cambiare questo modo di procurarsi il denaro e vorrebbero combattere in difesa della loro condizione di mendicanti, nel caso in cui qualcuno tentasse di sottrargliela, come altri fanno in relazione alle loro ricchezze: dunque, per quanto ricchi, essi chiedono l'elemosina e la ricevono da coloro ai quali dovrebbe essere più giusto darla. Questo fatto è stato scoperto in alcuni e getta sospetto su tutti.

Alcuni hanno sempre sulla bocca Dio e tutti i santi, ma in cuore hanno tutt'altro, lanciano contro Dio offese assolutamente intollerabili. Sono da vedere le loro risse così feroci, le maledizioni, le esecrazioni e per una sola piccola moneta si hanno cento spergiuri, ferite, uccisioni, il tutto con eccezionale ferocia e crudeltà. Essi disprezzano qualche volta quel che viene loro donato gratuitamente, se non corrisponde alla loro avidità, e lo respingono con espressione di grande fastidio del volto e con parole offensive. Una volta che hanno ottenuto l'elemosina, ridono anche di coloro dai quali l'hanno ricevuta, tanto sono lontani dal pregare in maniera speciale per loro. Alcuni nascondono con incredibile avarizia quello che riescono a raccogliere e persino in punto di morte non lo mettono a disposizione per nessuno. Altri, con detestabile lusso, lo consumano in cene sontuose che non fanno a casa loro nemmeno i cittadini ricchi.

Essi sperperano un fiorino in un solo cappone o in un pesce delicato o in vino generoso con maggiore ardore di quello di un ricco che spende una moneta di minore valore, al punto che alcuni paiono dire, non scioccamente, che essi mendicano non per sé, ma per il taverniere, indubbiamente perché, avendo facilmente raccolto quella determinata somma di denaro in quel giorno, confidano che ne raccoglieranno altrettanta il giorno dopo.

Non so per quale ragione la parsimonia è rara tra le persone che posseggono poco e molto più rara se il denaro è stato acquisito senza industria e lavoro: infine, come mangiano rumorosamente! Con che grida disordinate! Diresti che si tratta di prostitute che rissano coi loro sfruttatori. Ricercano diligentemente i piaceri e si immergono in essi più profondamente che i ricchi: una tale abitudine di vita li rende incivili, sfacciati, rapaci, disumani e le ragazze impudiche e dissolute.

Se qualcuno li ammonisce giustamente e piuttosto apertamente, lo interrompono con estrema superbia e subito dopo gli gettano in faccia queste espressioni: «Siamo poveri di Gesù Cristo», come se il Signore Gesù riconoscesse poveri di tal fatta, così estranei ai suoi costumi e ai suoi insegnamenti di santità di vita: Cristo infatti definisce beati i poveri non di denaro, ma di spirito.¹

Essi qualche volta innalzano maggiormente il loro sdegno proprio per il fatto di essere poveri più che i ricchi per i loro beni e le loro risorse; odiano o rimproverano tutti coloro che non danno nulla. Solo la paura della pena li tiene lontani dai furti o anche il caso che non gli si presenti l'occasione di rubare. Se infatti si presenta l'opportunità, non tengono in alcun rispetto né le leggi né i magistrati. Essi ritengono che nulla sia loro proibito sotto il pretesto della povertà: vorrebbero vendicare le loro ire non a parole o a pugni, ma con la spada e con il delitto.

Ne sono una prova i molti omicidi commessi segretamente da loro. E se mai capita un contrasto tra gli abitanti della città, nessuno più di loro produce maggiori stragi, sia tradendo, sia istigando, sia compiendole di propria mano, così che sembra che i romani, non senza gravissima decisione, abbiano rimosso i bisognosi da ogni cura ed amministrazione dello stato, considerando quei cittadini come nemici.²

Io tuttavia non ho detto queste cose riguardo a tutti senza eccezione, ma ho parlato di quello che normalmente accade. Ci sono infatti vari difetti in alcuni uomini o popoli, in altri invece non ce n'è alcuno. Ho riferito questo per esortare i magistrati e i privati cittadini a venire incontro prontamente alla povertà, per non permettere che una così grande rovina e una piaga repellentissima si radichino con gravissimo danno nelle viscere della propria città.³

COME DEVONO COMPORTARSI I POVERI

Per insegnare poi agli stessi poveri come debbano comportarsi nella loro sfortunata condizione, è necessario in prima istanza che essi considerino che la povertà è stata inviata loro da Dio nel quadro di un giustissimo e misterioso disegno, che è molto utile perfino a loro stessi, una volta rimossa l'occasione dei vizi e una volta offerto un contesto in cui la virtù si possa più facilmente esercitare. La povertà pertanto dovrebbe non soltanto essere sopportata con animo rassegnato, ma dovrebbe anche essere abbracciata volentieri, quasi fosse un dono di Dio.

¹ Mt. 5, 3.

² VAL. MAX., 2, 3, 1.

³ Vives mostra qui il suo pragmatismo: una visione della povertà e, soprattutto, della mendicizia non può essere fine a se stessa, ma deve indurre le autorità ad intervenire per regolamentare il drammatico fenomeno.

Si rivolgano verso il Signore, che li ha toccati con una grande prova del proprio amore, dal momento che egli «corregge chi ama»,¹ perché non vada perduto il frutto della correzione e della sfortuna, che consiste nel conoscere se stessi e il proprio creatore, dal quale sono ammoniti e chiamati, respinti dal mondo, scelti da Dio.

Nudi e liberi accompagnino con ardore Cristo nudo e libero, vivano santamente, confidino unicamente in Dio e non in alcuna opera umana. Dal momento che ricevono dei mali in questa vita, si diano da fare e si sforzino di non avere molto di peggio nell'altra, perché non accada che per minimi e bassissimi guadagni in una vita amarissima non abbiano a soffrire la perdita dei beni celesti. Non fingano nulla, per non dare a vedere di usare le imposture come un'arte, confidando maggiormente nell'inganno che nella bontà di Cristo, che ci alimenta tutti. Ciò che ci mantiene infatti non è il denaro, o il pane, che non mancherà affatto a quelli che sinceramente si saranno mostrati poveri quali lui li ama, semplici, puri, verecondi, amabili.²

Chiedano e si comportino modestamente e onestamente, perché nulla è più bello della verecondia e della modestia o più efficace per conciliare l'amore. D'altra parte che cosa vi è di più intollerabile di un povero superbo? Del quale disse il saggio ebreo: «Tre generi di uomini ha odiato l'anima mia ed io sono molto infastidito dalla loro vita, il povero superbo, il ricco mendace e il vecchio vuoto e insensato».³

Non odino nessuno, a nessuno invidino le sue mortali proprietà, essendo preparati ed affrettandosi verso l'immortalità. Amino e saranno riamati. Siano simili a Cristo nella povertà e suoi imitatori nella carità. Coloro che hanno la forza di lavorare non se ne stiano oziosi, cosa che Paolo proibisce ai discepoli di Cristo;⁴ anche la legge di Dio sottomise l'uomo al lavoro⁵ e il salmista⁶ chiama beato chi mangia il pane procurato con la fatica delle sue mani.

Come adesso non vi è nulla per loro più dolce di un ozio inerte e istupidito, così, se si fossero abituati a fare qualcosa, non vi sarebbe per loro nulla di più grave o di più detestato dell'ozio e niente di più gioioso del lavoro. Se non credono alle mie parole, interrogino coloro che passarono dall'ozio e dalla pigrizia al lavoro e all'attività. Infatti per l'uomo assuefatto sia per abitudine sia per indole naturale, l'ozio e l'inerzia sono come la morte. Preghino molto e con pia intenzione per il bene della loro anima e di coloro dai quali sono aiutati nelle necessità della vita, perché il Signore Gesù si degni di remunerarli cento volte tanto nei beni eterni.⁷

Per i benefici ricevuti non si contentino di avere ringraziato a parole, ma conservino anche un animo grato, cioè memore del beneficio e quello che

¹ Hbr. 12, 6.

² Lc. 12, 22 sgg.

³ Sir. 25, 3-4.

⁴ 2 Th. 3, 11-12.

⁵ Gn. 3, 17.

⁶ Ps. 127, 2.

⁷ Mt. 19, 29.

è stato loro dato non lo scialacquino vergognosamente né lo conservino con avarizia; non potendolo portare con sé in un'altra vita, lo dispensino saggiamente in scopi necessari. Soddisfatte queste esigenze, facciano anche in modo, se possibile, di non invidiare il guadagno di altri poveri. Essi stessi concedano quello che avanza del vitto quotidiano, ad imitazione di quella vedova ebrea la quale, attingendo alla sua povertà, offrì al Signore due sue piccole monete, vale a dire tutto il denaro che aveva e fu lodata dalla sacra bocca del nostro Salvatore.¹ Felicissima donna che dimenticò la propria povertà guardando solo a Dio, per cui trovò un così grande araldo della sua devozione. Felice elemosina tagliata via dal tronco della povertà, che per testimonianza di Cristo fu preferita alle grandi offerte dei ricchi.

Non sembri impraticabile ai cristiani quello che i pagani fecero, per quanto estranei alla nostra santa religione. Dopo che avevano raccolto sufficiente vitto per quel giorno, facevano passare un compratore dal loro negozio a quello del vicino che aveva venduto poco o nulla: oh ferreo cuore del cristiano che non è piegato nemmeno dagli esempi di uomini che servono il mondo e non Dio, né dai tanti esempi di una sì grande pena o premio del divino precettore, i quali non indicano altro che tu desideri e faccia bene al prossimo per quanto puoi!

Ma ora ritorno ai poveri. Educhino i figli con pietà e santità, e li istruiscano in modo tale che, non lasciando loro alcuna ricchezza, consegnino loro la virtù e la sapienza, eredità che deve essere anteposta a tutti i regni. Se avranno fatto questo, se avranno vissuto così, io so, ed oserei giurarlo sulla mia testa e sulla mia vita, che quando verrà a mancare il cibo da parte degli uomini, esso non mancherà mai dal cielo da parte di Dio. Chi non crede a questo certamente non ha fiducia nelle promesse di Cristo né capisce che la sua vita in nessun modo è conservata dal cibo, bensì dalla volontà di Dio.

DA QUALI VIZI SONO FRENATI DAL FARE IL BENE
COLORO CHE POSSONO FARLO

Ci sono invece anche in noi altri vizi, che impediscono molto di più la nostra capacità di fare il bene, originati tutti dallo smoderato amore di noi stessi, la cui certa e legittima discendenza è costituita dalla superbia e dal desiderio di sovrastare il prossimo, per cui noi schiacciamo gli altri. Poi c'è l'invidia strettamente unita alla superbia, per la quale desideriamo che i nostri beni siano esclusivamente nostri, al punto che non tolleriamo che alcuno assurga alla nostra grandezza, ostili non solo a quelli che si innalzano, ma anche a coloro per mezzo dei quali essi migliorano la propria posizione.

¹ Mc. 12, 41 sgg.

Allora si forma in noi una certa indolenza, temendo di offendere alcuni mentre si fa del bene ad altri, fatto questo che trattiene non poche persone da un'offesa che deve essere stornata da un compagno, mentre temono ostilità e danni. Certuni temono pure di incontrare una persona ingrata, spinti da esempi altrui, non dai propri, senza volere sperimentare se la propria benevolenza avrà un esito più felice. Poi c'è nel nostro corpo una certa pigrizia alimentata dai piaceri, cosicché rifuggiamo da ogni azione, per quanto essa potrebbe giovare al fratello, mentre siamo straordinariamente diligenti e solleciti nel guadagno e nel piacere.

Noi percorriamo terre e mari per un piccolo guadagno, andiamo incontro ad infiniti pericoli per un brevissimo piacere, ma in favore del prossimo ci costa perfino muovere una mano. Oltre a queste cose, tanto si affermarono i piaceri e il lusso che nemmeno un'amplissima ricchezza è sufficiente per essi. Per questo motivo non osiamo dare agli altri per non restare privi noi. Un tempo perdemmo anche gli autentici nomi delle cose insieme alle buone cose, così cedemmo ai vizi, al punto che con un certo tacito consenso abbiamo trasferito ad essi le proprietà della virtù. Nessuno pensa di star facendo il male, se gli altri non pensano che lo stia davvero facendo.

La lode del risparmio e della temperanza si è trasformata in infamia, il lusso e l'eccessiva ostentazione sono valorizzate come degne di persone nobili e ricche, cosicché alcuni pure si vantano di ubriacarsi frequentemente, come se l'ubriaco fosse un uomo e non una bestia. È considerato bello e degno di vanto sperperare una grande quantità di denaro nei dadi o in spettacoli di buffoni o in sontuosi banchetti. La semplicità, la sincerità, l'onesta saggezza sono ritenute sciocchezze, il nome della saggezza è emigrato verso quello della frode e dell'astuzia, il nome dell'ingegno è emigrato verso quello della maldicenza.

Insegnare agli altri è considerato attività abietta e caratteristica di uomini spregevoli; anche insegnare ai figli è considerato una bassa occupazione, salvo che non si ammaestrino nelle arti della vanità e della superbia. Pregare non è considerato sufficientemente onesto, perché non sembriamo confessare che Dio è superiore a noi e che non abbiamo bisogno di un qualche suo aiuto. Tutte queste cose sono state introdotte in secoli molto barbari e stupidi. Poi il denaro, che all'inizio era stato solo un mezzo per le necessità vitali, passò ad essere uno strumento di onore, di dignità, di superbia, di ira, di fasto, di vendetta, di vita, di morte, di comando, insomma di tutte le cose che noi misuriamo coi soldi.

Una volta attribuito al denaro un così ampio valore, non c'è nessuno che creda che esso non debba essere ammassato, raccolto, conservato, in qualunque modo, a diritto o a torto, giustamente o ingiustamente, senza distinguere tra sacro e profano, con mezzi leciti o illeciti. Chi è riuscito a procurarselo è considerato saggio, padrone, re, uomo di grande e ammirabile

talento. Invece il povero è considerato uno sciocco, una persona spregevole, a mala pena un uomo: questa opinione è così comune a tutti che spinge a diventare soggetti al denaro anche uomini che, per loro propria natura, ne sarebbero alieni. Alcuni infatti sono per altri di esempio e di invito al male.

Il padre, la madre, la nutrice, i fratelli, tutti quanti disposti al bene, non desiderano e non implorano altro che il denaro e l'amico fa lo stesso per l'amico come il parente per il parente. Ma ai nemici non auguriamo niente altro che povertà: alcuni adducono motivi onesti, per quanto loro appare con certezza, e gravi. Dicono di procurare il denaro come un viatico per la vecchiaia che è debole per natura e bisognosa di molte cose, per le malattie, per vari casi imprevisi, quindi per i figli, i nipoti, i parenti, gli amici. La chiamano provvidenza e una tale sollecitudine non ha limiti finché noi desideriamo tenere in considerazione l'immortalità della nostra stirpe.

E si è giunti a tal punto di convinzione che chi fa un po' più di bene ai bisognosi si dice che frodi gli eredi, anzi, con parola piena d'odio, che questi ultimi siano rapinati e derubati da loro. E non mancano leggi che favoriscono l'avidità degli eredi e vincolano le mani di chi fa il bene. Così la diceria popolare ha dimostrato che tu debba tutto al peggiore degli eredi, nulla al migliore dei poveri. Questa così grande preoccupazione e venerazione del denaro ha portato la situazione a tal punto che per ciascuno ha più valore il proprio patrimonio che la vita e l'anima. Se qualcuno ha dato una moneta a un povero, ritiene di avergli dato il sangue e non un pezzo di metallo. Si aggiunge a tutto questo il fatto che ciascuno muore così come ha vissuto.¹

Se ha trascorso la vita nell'ambizione, nella superbia, nell'avarizia, egli costruisce così per sé, come le sue risorse permettono, una cappella, o un tempio o una tomba, adornati di argento, oro, marmo, avorio, cosicché la sua avarizia viva anche da morto, sparse dovunque le insegne e ostentata la nobiltà della stirpe fino alla superbia, aggiunte le armi, perché in caso di necessità o possa espugnare armato il cielo, o se qualcuno tenti di colpire il corpo, possa respingerlo e, prima di tutto, possa ammazzare i vermi dai quali è divorato.

Si iscrivono sul sepolcro le imprese belliche e le prove della propria crudeltà, triste testimonianza presso il giudice della pace. Dalla preda e dalle spoglie dei poveri e dalle ricchezze ingiustamente o guadagnate o trattenu- te, anche quando esse non sono più nostre, comandiamo che siano cantati per noi non so quanti salmi e siano celebrate non so quante messe.

Altri costruiscono rocche o piramidi o statue, insomma tutto quello che non permette che il nostro ricordo venga meno. E mentre siamo agitati da questo pensiero e da lì promettiamo gloria a noi stessi e promettiamo che

¹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Funus*, in IDEM, *Colloquia*, a cura di C. Asso, con introduzione di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2002, pp. 950, 958.

vinceremo anche dopo la morte, neghiamo un denaro al povero perché non sia sottratto qualcosa a spese così grandi, anzi in realtà si sottrae una moneta al povero, ammesso che la possegga, e lui viene spogliato nudo. Dunque la causa fondamentale per la quale non facciamo del bene è la superbia, e l'amore di sé, che quanto più ardentemente brucia, tanto più estingue la carità verso gli altri, di cui il nostro Signore dice nel suo Vangelo: «Poiché abbonderà l'iniquità, si raffredderà la carità di molti».¹

Queste sono le motivazioni più vere e più certe per cui siamo frenati nel fare il bene, ma secondo un costume comune a tutti gli uomini, noi trasferiamo le nostre colpe in altri, e quello che volontariamente rifiutiamo, giustifichiamo di non poterlo fare per vizio altrui.

NESSUNA CAUSA DEVE IMPEDIRCI DI FARE IL BENE

In realtà però è cosa bella ed eccellente tra tutte fare del bene, in cui conviene che gli uomini imitino Dio, loro genitore, la cui benignità non è eliminata dalla nostra ingratitudine: «Fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti, fa sorgere il suo sole sopra i buoni e sopra i cattivi».² E se si valuta con equilibrio, i vizi dei bisognosi devono quasi essere attribuiti a noi. Noi stessi li rendiamo ingrati aiutandoli lentamente e avaramente, non con animo puro, ma mirando a qualcosa di altro rispetto al beneficio e alla gratitudine, rinfaciando il favore stesso col ricordo, col gesto, col fastidio. Molti vengono pure così scossi dall'ingratitudine di uno solo nei confronti del benefattore, che non vogliono aiutare nessuno. Eppure nessuno ignora che non tutti gli uomini sono della medesima indole ed hanno gli stessi costumi: sperimentalo tu stesso.

Ascolta il pagano Seneca, il quale insegna ai cristiani quello che sarebbe meglio imparasse da loro. Da parte mia riporterò integralmente il passo, affinché ciascuno dei nostri si vergogni di non regolare la propria vita neppure sulla base dei precetti, un po' più sani, dei pagani: «D'altra parte, la moltitudine degli ingrati non ci deve rendere più lenti a ben meritare degli altri. In primo luogo, infatti, come ho detto, noi contribuiamo ad aumentare quella inerzia. Poi gli stessi dèi immortali non sono allontanati da questa così larga ed incessante generosità da uomini empì e negligenti. Essi seguono la propria natura e aiutano tutti gli esseri, anche quelli che male apprezzano i loro doni. Seguiamoli come guide, per quanto lo concede la debolezza umana. Pratichiamo la beneficenza e non prestiamo ad interesse. Merita di essere ingannato colui che, mentre faceva del bene, pensava a quanto doveva ricevere. Ma gli è andata male. Perfino i figli e le mogli ci hanno deluso, tuttavia noi educiamo figli e ci sposiamo e siamo talmente tenaci nei confronti di

¹ Mt. 24, 12.

² Mt. 5, 45.

differenti esperienze, che una volta vinti ricominciamo la guerra e dopo aver naufragato riprendiamo i mari. Quanto è meglio perseverare nel fare il bene! Se uno non dà perché non ha ricevuto, significa che egli ha dato per ricevere e offre un buon motivo all'ingratitude di chi ritiene disonesto non ricambiare, se è possibile farlo. Quanti sono indegni della luce e tuttavia il giorno sorge anche per loro. Quanti si lamentano di essere nati e tuttavia la natura genera una nuova discendenza e lascia che vivano anche quelli che preferirebbero non essere nati. È proprio di un animo grande e buono non inseguire il frutto dei benefici, ma il beneficio stesso e di cercare, dopo persone malvagie, anche una persona buona. Che generosità sarebbe stata quella di aiutare molti, se nessuno ci avesse deluso? Ora, è virtuoso fare del bene sapendo che non ci sarà comunque qualcosa in cambio; il frutto di questo atto è immediatamente percepito da un uomo non comune. Certamente questo fatto non ci deve mettere in fuga da una pratica bellissima né renderci più pigri verso di essa a tal punto che, se mi fosse troncata la speranza di imbattermi in un uomo pieno di gratitudine, preferirei non ricevere un beneficio piuttosto che non farlo, perché chi non dà anticipa il torto di chi è ingrato. Dirò quello che penso: chi non rende il bene che gli viene fatto non è più colpevole di chi non dà». Fin qui Seneca.¹

Ma ammettiamo pure che ci sia stato qualche timore di ingratitude presso i pagani, che tuttavia Seneca cerca di eliminare, come hai udito nel primo capitolo del libro *De beneficiis*, come se si trattasse di una pietra posta improvvisamente all'ingresso, quale fastidioso impedimento per chi entra. Ma perché quella paura non ci distolga dal dare aiuto, il Signore si offre come garante per il povero, accogliendo in sé quello che viene concesso al bisognoso.²

Ricerchiamo un garante più ricco o più fedele? Che cosa si può immaginare di più mite o di più benigno di quello? Egli ci ha concesso tutto quello che abbiamo e tuttavia se qualcuno dietro suo comando ha dato qualcosa ad un povero per amore di Dio, lui stesso si rende debitore. Egli vuole che il costo di quel che viene dato dai suoi beni ad un fratello venga addebitato a lui.

Inoltre che cosa vi può essere di più crudele o di più ingrato del fatto che noi rifiutiamo di dare da quello che lui stesso ha depositato presso di noi, dal momento che proprio lui lo ordina? Che cosa c'è di più sciocco del fatto di provare fastidio a dare dopo che è stata proposta una tale ricompensa? Che cosa c'è di più cieco che precipitare verso una punizione sicura, mentre abbracciamo strettissimamente beni caduchi e soggetti a mille casualità? Per di più se aiutiamo i poveri prontamente, senza dubbio insieme alla loro condizione e situazione essi cambierebbero anche i loro costumi.

¹ SEN., *De benef.*, 1, 1, 9-13.

² Mt. 25, 40.

Attualmente noi però permettiamo che i mendicanti imputridiscano nella loro miseria. Che cos'altro possono trarre dalle loro bassezze se non tutti i vizi sopra rammentati? E certamente le loro colpe sono umane e in certa misura necessarie; le nostre sono volontarie e quasi diaboliche.

Quali sono infatti le caratteristiche di una città cristiana, dove ogni giorno si legge il Vangelo, cioè il libro della vita in cui l'unico precetto è la carità¹ e si vive in un modo così diverso da come lì è prescritto? In realtà anche i pagani un po' più saggi approvarebbero il nostro modo di vita. Evidentemente noi non abbiamo cambiato nulla rispetto alle città pagane eccettuato il nome, e voglia il cielo che non ne abbiamo incrementato i vizi! Ascoltiamo: «Fate del bene e pregate per coloro che vi perseguitano e vi attaccano». ² Ma noi che potremmo aiutare i nostri concittadini, troviamo pesante perfino parlare con loro.

Il pagano Socrate, disprezzati i suoi affari privati, con offesa e ostilità di molti, percorreva tutta quanta la città, ammaestrando, ammonendo, esortando i singoli, notte e giorno preoccupandosi di rendere migliori i suoi concittadini. Non voglio passare in rassegna le peregrinazioni degli apostoli e le tante fatiche sostenute. Arrossiscano i cristiani per la vita e le azioni di un pagano. È detto nelle sacre scritture: «Chi possiede due tuniche, ne dia una a chi non ne ha nessuna». ³

Adesso, però, quale ineguaglianza! Tu non puoi andare vestito se non di seta, a quello invece manca pure di un po' di canapa per coprirsi. Di scarso valore sono per te le pelli di ariete o di agnello, mentre tu sei coperto con pelli di cervo, di leopardo, di ermellino. Il tuo prossimo batte i denti per il freddo, mezzo rattappito per il rigore del freddo. Tu coperto di oro e di gemme non vorresti salvare la vita di un povero con una moneta? Tu sei sazio fino alla nausea di capponi, pernici e di altri cibi delicatissimi e molto cari. A tuo fratello manca perfino un pane simile alla crusca con cui, indebolito, possa sostenersi insieme alla moglie e ai piccoli figli, mentre tu ne getti di migliore ai tuoi cani. Nel frattempo non sei toccato dal ricordo del ricco dissolto che era vestito di porpora e di bisso e banchettava ogni giorno splendidamente e del mendico Lazzaro. ⁴

Per te non sono sufficienti le case che hanno accolto il seguito degli antichi sovrani. Tuo fratello non ha dove ricoverarsi per il riposo per una notte. Tu non temi di udire queste parole: «Figlio, tu hai già ricevuto i tuoi beni nella tua vita», ⁵ e la tremenda imprecazione del Signore: «Guai a voi ricchi, che qui avete le vostre consolazioni». ⁶ Quando non vi è alcun limite a tesaurizzare per le malattie e per la vecchiaia, per quali sorde orecchie vengono

¹ Io. 13, 34.

⁴ Lc. 16, 19-31.

² Mt. 5, 44.

⁴ Lc. 16, 25.

³ Lc. 3, 11.

⁶ Lc. 6, 24.

recitate quelle parole: «Non vogliate essere solleciti per il domani, alzate gli occhi; guardate gli uccelli del cielo e i gigli del campo, che il padre celeste nutre e fa crescere senza alcuna cura propria»?¹

Forse che tutte queste cose non sono sottoposte al caso? Né giova all'uomo avere accumulato e avere conservato contro la volontà di Dio, nelle cui mani stanno le contingenze della vita. Quante persone da ricchissime ha reso povere una inavvertita scintilla di fuoco o una manciata di stoppa su una nave o l'alluvione di un fiume o del mare o la malizia di un uomo o una paroletta calunniosa!

Che cosa significa? Non stanno bene e non vivono i poveri senza queste disgrazie e i ricchi non si ammalano e non muoiono con esse? Che grande follia pensare che la vita consista nel denaro e nel pane. Bisognava che non fossimo affatto ignari di questo, se tante volte udiamo: «L'uomo non vive solo di pane, ma della parola e della volontà di Dio». ² E in un altro passo si legge: «La vita dell'uomo non consiste nell'abbondanza delle cose che possiede». ³

Che cosa ha potuto essere espresso in maniera più chiara contro la vana ansia di accumulare della citata parabola dell'uomo ricco, i cui grandissimi guadagni gli avevano procurato una straordinaria sicurezza di vita, al punto che egli diceva alla sua anima: «Anima mia, mangia, bevi, godi dei beni, poiché tu hai molte sostanze pronte per moltissimi anni». ⁴ E udì quello che a ciascuno di noi viene detto nel mezzo dei nostri progetti di ricchezza: «Sciocco, in questa notte reclameranno la tua anima. Di chi sarà quello che tu hai accumulato?». ⁵ Quando hai udito queste parole dalla bocca della saggezza di Dio, sarebbe illecito trarre esempi dalla letteratura profana, dove si narra come molti sono morti nella prima fase dell'accrescimento del loro patrimonio, quando erano sul punto di decidere di allentare ormai le loro preoccupazioni, di godere di ciò che avevano acquisito e di condurre da allora in poi una vita placida e gradevole.

Nella città non vediamo altro che uomini che lavorano non per vivere, ma per morire ricchi. Se poi queste ricchezze vengono accumulate per la vecchiaia o per le malattie, che cosa significa un così grande lusso per i vestiti e per i banchetti? Codesta folla di oziosi servi e clienti, codesta fiducia nelle tue sostanze? Che significano tanti cani, sparrowi, scimmie, dadi, buffoni? Se uno che è nelle grazie di un ricco domanda qualcosa, non gli viene negato nulla. Quanto si spende per folli e buffoni? Non vi è limite alle concessioni per costoro. In questo i miei spagnoli impazziscono nello splendore. Ma niente deve essere fatto per piacere a Dio.

¹ Mt. 6, 26-29.

² Mt. 4, 4.

³ Lc. 12, 15.

⁴ Lc. 12, 19.

⁵ Lc. 12, 20.

Ci siamo incalliti nell'abitudine dei vizi, al punto che ormai riteniamo che essi non danneggino poi tanto. A ricchi di tal fatta accade frequentemente quel che dice il sapiente: «Chi calunnia il povero per aumentare le sue ricchezze, si darà lui stesso ad uno più ricco e si troverà nel bisogno». ¹ Ma perché nessuno sottragga al povero la mano per timore che gli venga a mancare il denaro o che sicuramente ne dia troppo poco, legga Salomone: «Chi dà al povero non sarà nel bisogno; chi ignora colui che lo implora, sopporterà la povertà». ² Ed ascolti pure Paolo che conferma in questo modo gli abitanti di Corinto nel dare l'elemosina: «Del resto può fare abbondare in voi ogni grazia perché, avendo sempre il necessario in tutto, possiate compiere generosamente ogni opera buona, come sta scritto: "Ha largheggiato, ha dato ai poveri, la sua giustizia dura in eterno"». ³ Colui che somministra il seme al seminatore e il pane per il nutrimento, somministrerà e moltiplicherà anche la vostra semente e farà crescere i frutti della vostra giustizia. Così sarete ricchi per ogni generosità, la quale poi farà salire a Dio l'inno di ringraziamento per mezzo nostro. Perché l'adempimento di questo servizio sacro non provvede soltanto alle necessità dei santi ma ha anche maggiore valore per i molti ringraziamenti a Dio». ⁴ Queste sono le parole di Paolo.

Certamente la preghiera e il rendimento di grazie che si fa a Dio per l'elemosina, ottiene da lui l'incremento di quei beni per mezzo dei quali mettiamo in pratica la nostra carità. Si tratta forse solo di parole e di avvertimenti e non anche di esempi? Nel terzo *Libro dei Re* leggiamo: «C'era una vedova a Sarapta nel territorio dei Sidonii, che aveva in casa soltanto un pugno di farina e poche gocce di olio; uscita per fare legna, riportava a casa due pezzi di legno, per cuocere una focaccia per sé e per il figlio, mangiata la quale sarebbero morti, perché vi era una terribile carestia in Israele. Ma Elia chiese per sé quel cibo in elemosina, promettendo che non sarebbe mancato né a lei né al figlio. La donna ebbe fiducia nel profeta e gli consegnò tutto quello che aveva. Invero in seguito non mancò la farina nel contenitore né l'olio dell'orcio diminuì, fino al giorno in cui il Signore ebbe misericordia per Israele». ⁵

Adesso vai e dai timorosamente quello che con sì grande guadagno riceverai indietro, anche nei beni di questa vita. Ma uno dirà che si pone pensiero della discendenza e questo certamente non ha limiti. Che limite ci sarà all'accumulo? E che fai? Non vuoi lasciare ai discendenti nessuna preoccupazione? Vuoi che non abbiano nulla da fare? Nulla in cui si possano esercitare? Indubbiamente tu stai dando loro dei pessimi consigli e tu stesso non rifiuti ora di vivere miseramente ora perfino male, a causa di persone che tu ignori come saranno.

¹ Prv. 22, 16.

² Prv. 28, 27.

³ Ps. 111, 9.

⁴ 2 Cor. 9, 8-12.

⁵ 1 Rg. 17, 8-16.

Ascolta il più sapiente dei Re: «Ho preso in odio ogni lavoro da me fatto sotto il sole, perché dovrò lasciarlo al mio successore. E chi sa se questi sarà saggio o stolto. Egli potrà disporre di tutto il mio lavoro nel quale ho sudato e per il quale mi sono preoccupato: vi è qualcosa di così vano? Per questo ho desistito e il mio cuore ha rinunciato a faticare ulteriormente sotto il sole. Infatti chi lavora con saggezza, con dottrina, con sollecitudine, deve lasciare quello che ha guadagnato ad un altro che non ha lavorato». Così sta scritto.¹

Noi siamo ciechi e non siamo mossi dagli esempi che sono imposti quotidianamente ai nostri occhi, anzi distogliamo da essi la nostra attenzione, pensando di non essere toccati dalla comune condizione umana, benché si sia uomini. Ad alcuni sono tolti i figli, per i quali avevano ammassato ingenti ricchezze e così si verifica quanto leggiamo nel *Salmo 48*: «Lasceranno ad altri le proprie ricchezze e i sepolcri saranno le loro dimore in eterno. Le loro dimore passeranno di generazione in generazione. Dettero i loro nomi alle loro terre». ² Le ricchezze di altri non arrivano al secondo erede, perché il carattere dei figli si è corrotto per la speranza dell'eredità paterna oppure per l'indulgenza dei genitori stessi e talvolta perché colui che non ha durato fatica nel guadagnare è incapace di conservare.

I figli di altri sarebbero stati ottimi senza ricchezze, ma tra le ricchezze sono quanto peggio ci possa essere, al punto che pare che abbia lasciato loro uno strumento di colpe e di delitti quel padre che in qualunque modo si è ingegnato di arricchire i figli. Pure i figli stessi, quando vedono che il padre pospone tutto alle ricchezze, antepongono le ricchezze al padre, per giustissima legge del taglione, che Dio permette venga messa in atto per istruirci. Tu lascerai abbondantemente ricchi i figli che avrai educato bene sul piano dell'abilità pratica e dell'onestà dei costumi. Non insegnare loro che il patrimonio, in qualunque modo sia stato acquisito, è un autentico patrimonio, altrimenti essi per prima cosa sperimenteranno nei tuoi confronti la forza di quel precetto.

Vuoi ascoltare delle reali ricchezze e delle disposizioni ai figli di un padre che sta per morire? Tobia in punto di morte parla così: «Ascoltate figli miei vostro padre. Servite il Signore in verità e cercate di fare quello che gli è gradito e ordinate ai vostri figli che rendano giustizia e facciano l'elemosina, perché siano memori di Dio e lo benedicano in ogni tempo in verità e in tutto il suo potere». ³ L'intero quarto capitolo del medesimo libro è pieno di raccomandazioni di questo tipo con le quali conviene che un padre arricchisca i propri figli piuttosto che con l'oro e l'argento. È un'antica sentenza: «A chi ammassa avaramente tiene dietro un erede spendaccione». E l'altra:

¹ *Ecl.* 2, 18-21.

² *Ps.* 48, 11-12.

³ *Tb.* 14, 10-11.

«Né all'erede buono né a quello cattivo è necessario il denaro, perché quello lo acquisirà facilmente, questo lo dissiperà rapidamente».

Tu potresti pensare di lasciare i figli ricchi se avessi procurato loro un valido tutore e un protettore che fungesse da padre. Certamente, se hai fede, tu lasci Dio quale padre e precettore dei tuoi figli, se sei buono e misericordioso. Sta scritto: «La generazione dei buoni sarà benedetta».¹ E in un altro passo: «Chi vive correttamente nella giustizia lascerà figli beati».² È naturalmente il medesimo Signore che perdona il popolo di Israele per i suoi antenati Abramo, Isacco e Giacobbe e che visita l'iniquità dei genitori sui figli fino alla terza e alla quarta generazione di coloro che l'offesero e usa misericordia fino alla millesima generazione verso coloro che lo amano e custodiscono i suoi precetti: «È meglio morire senza figli – dice il saggio Sirach – che lasciare figli empì».³

Certamente dirò qualcosa forse meno comunemente accettabile, ma tuttavia a mio parere verissimo: i padri che hanno sperimentato la cattiva indole dei figli, che è corrotta dal denaro come dal veleno, agiscono nel modo peggiore quando lasciano loro grandi ricchezze, vale a dire un sicurissimo alimento dei loro vizi.

Tali ricchezze sono tolte ai buoni, che ignorano il loro uso, mentre i cattivi, avendo ottenuto uno strumento di malvagie azioni, diventano peggiori.

Se uno vuole davvero essere previdente nei confronti di un figlio cattivo, deponga il denaro nelle mani di uomini di provata fiducia, che gli restituiscano il deposito, nel caso in cui egli ritorni a migliori costumi. Se invece intende continuare nella malvagità e nell'ingiustizia, il suo denaro sia dato a poveri onesti, come se egli pagasse un debito nei loro confronti. Ascolta ora un anziano profeta: «Fui giovane, quindi invecchiai e non vidi un giusto abbandonato né la sua discendenza chiedere il pane: per tutto il giorno prova compassione e si mostra servizievole, e la sua generazione sarà benedetta».⁴

Tu ti prendi cura diligentemente dei loro corpi, ma sarebbe meglio che guardassi con maggiore diligenza alle loro anime, secondo l'esempio del santo e previdentissimo Giobbe, il quale offriva un olocausto a Dio per ciascuno dei suoi figli, in modo tale che, se per caso avessero peccato e non Lo avessero benedetto, le loro colpe venissero espiate dai sacrifici del padre.⁵ Eppure il più autentico sacrificio, per altro graditissimo a Dio, è l'elemosina, della quale si legge nelle Sacre Scritture: «L'acqua spegne un fuoco ardente, l'elemosina oppone resistenza ai peccati» e «Dio provvede a chi gli rende grazia».⁶ Infine che grande ricchezza è, anche presso gli uomini, essere figlio di un ottimo padre.

¹ Ps. 111, 2.

² Prv. 20, 7.

³ Sir. 16, 4.

⁴ Ps. 36, 25-26.

⁵ Iob 1, 5.

⁶ Sir. 3, 34.

Non c'è alcuna necessità di passare in rassegna antichi esempi, che si trovano innumerevoli tra gli scrittori di tutte le genti. Ogni giorno vediamo molti, per quanto di per sé indegni, ascendere a grandi ricchezze ed onori unicamente per il ricordo della virtù dei padri. Li disprezzeremmo se non portassimo loro rispetto, per il fatto che vediamo in essi il padre e non teniamo conto proprio di loro: da qui nasce il decoro della nobiltà.

Ma i tuoi sepolcri, gli altari, gli ornamenti sacri, le messe, i salmi sono un abominio di fronte a Dio, al quale tu innalzi un tempio di morte pietre, mentre lasci che i suoi templi vivi cadano e muoiano. Dio non guarda ad offerte e a magnifici doni, ma alla mente pura e alla coscienza immacolata.

Questo linguaggio fu noto anche ai pagani, tramandato da Platone, Senofonte, Cicerone, Seneca. Quanto più noto deve essere ai cristiani, che non necessitano di alcun tempio, quando adorano Dio in spirito,¹ il cui tempio è tutto l'universo, ma particolarmente le anime pure, come dice l'Apostolo: «Il tempio di Dio è sacro, poiché siete voi stessi».²

Dovrei dire che con tutte queste cose si ricerca una certa fama piuttosto che il culto di Dio, il che è dimostrato dal nome scritto dovunque e dalle insegne infisse qua e là? Già, che ci fa lì l'oro? Pensi che Dio sia un fanciullo che possa essere conquistato dal fulgore dell'oro o un avaro che desidera possederlo o un uomo che vuole usarlo? In realtà se la gloria è bramata è un peso per il vivente, se non è desiderata è una cosa inutile, per un morto è superflua. Infatti egli sarà occupato da maggiori gioie o tormenti più che essere mosso dalle nostre voci, ammesso che possano giungere a lui.

Che giova ad Achille la tanto decantata *Iliade* di Omero? Che cosa giova ad Ulisse l'*Odissea*? O entrambe le opere al loro autore? Che giovano ad Alessandro le tante Alessandrie sparse in Oriente?³ Che cosa giovano ai conti di Fiandra le statue d'oro poste nella città? Per non parlare di quanto siano caduche e destinate a scomparire in breve tempo opere di questo tipo. Certamente però poche persone le vedono, meno ancora se ne accorgono, quasi nessuna di loro domanda a chi appartengono tali monumenti. E anche se lo domanda, non ne resta molto impressionata. Ma se si ricerca la gloria, quale gloria è maggiore di quella di chi fa il bene, di chi porta giovamento agli altri, di chi aiuta molte persone?

Questa sola presso gli antichi era la strada verso l'immortalità, come abbiamo esposto sopra. Chiamarono gli dèi benefattori. Plinio afferma che è un dio l'uomo che aiuta un suo simile.⁴ Né tra le virtù ve ne è alcuna più gradita della generosità e della munificenza e maggiormente degna di lode,

¹ Io. 4, 24.

² 1 Cor. 3, 17.

³ Alessandro Magno nella sua espansione verso Oriente (iv a.C.) fondò numerose città cui dette il proprio nome. La più famosa di esse è Alessandria d'Egitto.

⁴ PLIN., *Nat. Hist.*, 2, 18.

unicamente per mezzo della quale molti hanno conseguito ingenti regni. Ciascuno però deve stimare buona gloria il fatto di avere una buona fama originata dalla sua coscienza e da Dio e di poter godere per tale motivo di una beatissima eternità.

CIÒ CHE DA DIO È CONCESSO A CIASCUNO,
NON GLI È DATO PER LUI SOLO

Il filosofo Platone sosteneva che gli stati sarebbero stati felici se fossero state eliminate dalla vita degli uomini queste due parole: mio e tuo.¹ Che grandi tragedie causano infatti tra di noi! Con che grida non si intonano quelle frasi: ho dato il mio, egli prese del mio, non toccherai il mio, non toccai il tuo, tieni il tuo, sei soddisfatto del tuo? Come se in realtà qualcuno tra gli uomini possedesse qualcosa che a ragione possa dichiarare suo. Perfino la stessa virtù l'ha ricevuta da Dio, dal quale ci sono state concesse tutte le cose, perché ci aiutassimo: in primo luogo la natura, per mezzo della quale voglio che Dio sia compreso.

Infatti la natura non è niente altro che la sua volontà e il suo comando. Essa produce in abbondanza dunque cose molto utili, le erbe, le radici, i frutti, le messi, gli animali, i pesci per nutrirsi, tutto in comune; e anche le pelli, i velli; poi i legni e i metalli; i vantaggi degli esseri viventi, per esempio dei cani, dei cavalli, dei buoi. Insomma, tutto quello che ha prodotto l'ha messo in questa casa che non è chiusa con alcun chiavistello o catenaccio e l'ha posto a disposizione di coloro che ha generato.

Dimmi tu che occupi qualcosa come un tuo privato possesso, sei forse più figlio della natura di me? Se non lo sei, perché mi escludi allo stesso modo in cui un figlio legittimo esclude un bastardo? Ma tu replichi: io ho lavorato attivamente e mi sono dato da fare, mi sia lecito possedere, farò lo stesso. Dunque quello che la natura ha messo in comune con la sua liberalità, noi con la nostra malignità lo facciamo proprio.

Quello che essa ha posto in vista e a disposizione di tutti, noi lo mettiamo da parte, lo nascondiamo, lo rinchiudiamo, lo difendiamo, lo teniamo lontano dagli altri con porte, pareti, chiavistelli, serramenti, armi e infine con le leggi. Così la nostra avarizia e la nostra malizia ha imposto la carestia e la fame all'abbondanza della natura e apporta la povertà alle ricchezze di Dio.

Già per la nostra malignità si è ottenuto che si possa sinceramente dire a Dio: «Apri la tua mano e riempi ogni essere vivente della tua benedizione». ² Non si può contare il numero delle persone che da tre anni a questa parte sono morti di fame in Andalusia, le quali sarebbero vissute se fossimo stati tanto pronti a portare loro aiuto quanto a chiederlo, oppure se ci spingesse

¹ PLAT., *Resp.*, 5, 10 (462c).

² Ps. 144, 16.

la generosità degli animali e un certo istinto più adattato alla natura del nostro. Tra le bestie non ve n'è nessuna che, dopo che ha mangiato ed è sazia, non lasci allora gli avanzi in comune senza alcuna custodia come in una ampia dispensa della natura.

Sappia pertanto ciascuno che possiede doni della natura che, se ne fa partecipe il fratello bisognoso, quel suo possesso è legittimo e fondato su una disposizione naturale; in caso contrario egli è un ladro e un rapinatore, dimostrato colpevole e condannato dalla legge di natura, dal momento che occupa e detiene quello che la natura ha procurato non esclusivamente per lui.

Platone scrive al pitagorico Archita: «Non siamo nati per noi soltanto, ma la patria rivendica una parte della nostra nascita, e lo stesso gli amici». ¹ E quel vecchio afferma nella commedia: «Sono un uomo, e ritengo che tutto quello che riguarda l'uomo non mi sia estraneo». ²

Nessuno dunque sia inconsapevole di questa cosa, che né il corpo, né l'anima, né la vita, né il denaro gli sono stati concessi solo per proprio uso e beneficio, ma che lui è il dispensatore di tutti quei beni e che non li ha ricevuti da Dio per nessun altro fine.

Questo tuttavia, sebbene con qualche ombra, è stato intuito dall'antichità pagana, che stabili leggi riguardo ai cittadini in modo tale che fosse chiaro che ciascuno di loro doveva tutto alla sua città, la quale esercitava diritti e autorità sul corpo, sulla vita e sui beni di ciascuno. Di conseguenza gli Areopagiti in Atene, i Censori a Roma indagavano sulla vita, sulla ricchezza, sui costumi di ciascuno, così che potevano giudicare, con leggi e con sanzioni, come ognuna di queste cose era personalmente amministrata da ciascuno in vista del bene pubblico. ³

Non vi è dubbio però che in questa materia noi riportiamo non già la testimonianza degli uomini, ma un mandato di Dio: «Gratis avete ricevuto, gratis date». ⁴ La parabola proposta è quella di colui che, avendo nascosto il talento che aveva ricevuto dal Signore senza investirlo, viene duramente punito, mentre venivano lodati quelli che avevano aumentato la propria ricchezza dopo averla investita, cioè, avevano aiutato molti proprio con i benefici ricevuti dal Signore. ⁵ Pertanto ladro è non colui che sottrae all'erede quello che dà ai poveri, ma chi usa malamente la sua cultura, sciupa le proprie forze, lascia che la sua scienza si infiacchisca, dissipa o nasconde il denaro.

¹ PLAT., *Ep.*, 9 (358a).

² TER., *Heaut.*, 77.

³ L'Areopago di Atene, antichissima istituzione giudiziaria e politica, fu riformato da Solone come custode dei culti, delle leggi, dell'onestà e della moralità pubbliche. Vives si riferisce evidentemente a questa fase della storia dell'Areopago. I censori romani godevano di ampi poteri, curavano i costumi, revisionando via via le liste dei cavalieri e dei senatori. Controllavano inoltre le opere pubbliche e gli appalti.

⁴ Mt. 10, 8.

⁵ Mt. 25, 14-30.

Dirà qualcuno con grande arroganza: «Faccio questo con ciò che è mio». Perché mi citi questo davanti al tribunale di Cristo, difensore della carità e della mutua beneficenza, che non ti sarebbe stato lecito addurre davanti ai seggi dei censori romani? Ho mostrato che nulla appartiene ad alcuno.

Ladro e predone, dico, è chiunque butta via il denaro nei dadi, chi lo tiene nascosto dentro delle casse nella casa, chi lo sciupa in giochi o in banchetti, o in abiti preziosissimi o in una credenza piena zeppa di vari oggetti d'oro o di argento, i cui vestiti si disfanno in casa. Ladro e predone è chi spende il denaro per acquistare cose vane o inutili o per comprare vuote costruzioni. È ladro infine chiunque non dà ai bisognosi quello che gli avanza dagli usi indispensabili della natura. Quella persona, anche se non viene punita dalle leggi umane, sebbene anche da qualcuna di queste, certamente viene punita dalle leggi divine.

VERA RELIGIONE ED AUTENTICO CRISTIANESIMO NON POSSONO AVERSI
SENZA BENEFICENZA RECIPROCA

Fin qui ho unito le cose divine con quelle umane, a causa di coloro che, immersi in profondissime tenebre, non sopportano lo splendore della luce divina. Ma ora seguiremo solo i comandi di quel principe e Signore di cui si dice: «Non temete coloro che uccidono il corpo, ma che in seguito non hanno altro da fare; temete colui che quando ha ucciso il corpo, può mandare l'anima all'inferno». ¹

Noi però siamo diventati talmente insensibili ai mali che non si ascolta con orecchi tanto sordi nulla quanto gli ordini di Dio. Neppure la vanità di questa vita ci ammonisce a non riporre qui le nostre speranze: noi andremo davanti a colui che sarà stato lo spettatore e il testimone anche dei nostri pensieri, egli sarà il nostro futuro giudice e tratterrà ciascuno di noi con sé in eterna felicità per i nostri meriti oppure ci spedirà alle punizioni infernali.

Dio, dunque, attraverso chi ci parla se non innanzi tutto tramite suo Figlio, poi attraverso santi uomini ripieni del suo spirito? Ma gli oracoli certissimi di Dio sono stati manifestati nei libri dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento*, da tutti i quali nulla è maggiormente raccomandato, niente è più frequentemente inculcato della misericordia o, se uno preferisce usare il termine greco, della 'elemosina'. Nel *Deuteronomio* così parla il Signore: «Non mancheranno i poveri nella terra dove abiti, pertanto io ti comando di aprire la tua mano al bisognoso e al povero che si trova con te sulla terra». ²

E questo non è ordinato gratuitamente, ma vi è aggiunta una ricompensa, per cui chiunque avrà mostrato misericordia troverà a sua volta pronta

¹ Mt. 10, 28.

² Dt. 15, 11.

misericordia. Infatti nel *Salmo 40* David afferma: «Beato colui che si accorge del bisognoso e del povero, nei giorni dell'afflizione il Signore lo libererà; il Signore lo conservi, lo vivifichi, lo renda felice sulla terra e non lo consegna all'arbitrio dei suoi nemici. Il Signore lo aiuterà sul letto del suo dolore. Tutto il suo letto egli ha rigirato nella sua malattia».¹ Questo è il versetto del medesimo profeta tratto dal *Salmo 9*: «Ti è stato lasciato il povero, tu aiuterai l'orfano».²

Egli dichiara apertamente che l'uomo capace di questo è stato adornato di dignità dal Signore, o rafforzato e fornito di potere, onore, autorità, mezzi, perché sia il tutore e il difensore del bisognoso, come un più forte figlio è assegnato dal padre come custode di quello più debole. Il Signore non è sollecito di sacrifici e di cerimonie, esige solo misericordia dall'uomo;³ a lui solo promette ricompensa. Presso il profeta Isaia si leggono queste parole del Signore: «Mi chiedono giudizi di giustizia e desiderano avvicinarsi a Dio: perché abbiamo digiunato e voi non ve ne siete accorti? Abbiamo umiliato le nostre anime e lo avete ignorato? Ecco nel giorno del vostro digiuno si scopre la vostra volontà e voi cercate tutti i vostri debitori; ecco voi digiunate solo per le liti e le contese e colpite empivamente col pugno».⁴

Non è questo il digiuno che piace al Signore. Egli afferma: «Non è piuttosto questo il digiuno che ho scelto? Sciogli i legami dell'empietà, liberati dai pesi che deprimono, lascia liberi coloro che sono stati duramente colpiti, e rompi ogni fardello; spezza il tuo pane per chi ha fame e porta nella tua casa i bisognosi e i senzatetto. Quando vedi qualcuno nudo, coprilo e non disprezzare la tua carne: allora la tua luce eromperà come al mattino e la tua guarigione arriverà più presto, e la tua giustizia ti precederà e la gloria del Signore si ammasserà in te. Allora invocherai, e il Signore ti esaudirà; griderai e egli dirà: "Ecco, sono qui"». Fin qui Isaia.⁵

Il peccatore cerca e osserva il modo con cui placare il Signore che ha offeso, offre delle vittime, offre il suo primogenito. Essendo state disprezzate da Dio tutte le offerte esteriori, viene richiesto un dono di misericordia interiore. Così infatti leggiamo nei vaticini del profeta Michea: «Che cosa potrei offrire degno del Signore? Mi curverò in ginocchio davanti al Dio altissimo? Gli offrirò olocausti e vitelli di un anno? Forse può il Signore essere placato con migliaia di montoni o con parecchie migliaia di grassi capri? Dovrò forse dare il mio primogenito per il mio peccato, il frutto del mio ventre per espiare il peccato dell'anima mia? Ti indicherò, uomo, che cosa sia il bene e che cosa il Signore richieda da te: in ogni caso operare con giustizia e amare la misericordia».⁶

¹ Ps. 40, 2-4.² Ps. 9, 35.³ Mt. 9, 13.⁴ Is. 58, 2-4.⁵ Is. 58, 6-9.⁶ Mi. 6, 6-8.

Coloro che hanno a cuore scrutare l'essenza delle cose, affermano che l'amore, per sua natura e carattere, da null'altro scaturisce con maggiore autenticità che dall'amore stesso. Così niente ci concilia la misericordia di Dio quanto la nostra misericordia: «Quello che è inclinato e disposto alla misericordia – dice Salomone – sarà benedetto».¹ E di chi è senza misericordia il medesimo Salomone afferma: «Chi si tappa le orecchie per non sentire il debole, invocherà il Signore e non ci sarà chi lo esaudisca».² Ma noi cerchiamo l'acqua nel mare, come si dice.

Che cos'altro significano i vecchi precetti di Dio, se non che l'unica strada di ottenere la misericordia di Dio è la nostra misericordia, anche in relazione ai beni di questa nostra vita terrena? Abramo e Lot, per l'abitudine di accogliere ospiti, senza saperlo ricevettero nella loro casa degli angeli e furono ritenuti degni di un onore così grande e gli angeli non se ne andarono via senza lasciargli doni: Lot fu salvato dall'incendio e dalla rovina di cinque città; Abramo ebbe un figlio che sarebbe stato l'inizio di quella santa e innumerevole progenie che gli era stata promessa.³

Quel re, come vecchio e come profeta, parla così: «Fui giovane, poi invecchiai e non vidi un giusto abbandonato né la sua discendenza chiedere il pane. Ogni giorno dà prova della sua misericordia e presta, e la sua discendenza sarà benedetta».⁴

Veniamo a Cristo, messaggero fedelissimo del Padre, mandato a noi con una grande e straordinaria autorità di miracoli e di virtù, in quella umiltà del corpo che potrebbe riconciliare un nemico al Padre irato, istruire l'ignorante, ricondurre sulla buona via l'errante, restituire al cieco la vista del sole e delle stelle. Il Padre ordinò che lui fosse ascoltato nelle sue stesse parole.⁵ Noi ci offriamo come seguaci della sua dottrina e della sua luce, ci gloriamo del suo nome, che supera ogni nome,⁶ e non c'è null'altro sulla terra per mezzo del quale possiamo essere salvati,⁷ né niente altro su cui ci convenga gloriarci quanto sulla croce del Signore nostro Gesù Cristo, secondo l'esempio di Paolo.⁸

Indubbiamente però non vedo con quale faccia osiamo professarci cristiani dal momento che non mettiamo in pratica nulla di quei precetti che per primi e quasi unici Cristo ha ordinato. I filosofi pagani avevano dei propri segnali di riconoscimento, i piedi nudi e i vestiti umili, come dice il Nazianzeno; i giudei hanno la circoncisione; i soldati in guerra hanno i loro segni distintivi; le pecore sono marcate, le merci ugualmente. Cristo non ha alcun segno con cui denota i suoi seguaci e li distingue dagli altri? Afferma Cristo: «Da questo vi riconosceranno tutti che siete miei discepoli, se vi sarete ama-

¹ Prv. 22, 9.⁴ Ps. 36, 25-26.⁷ Act. 4, 12.² Prv. 21, 13.⁵ Mt. 17, 5.⁸ Gal. 5, 14.³ Gn. 18, 1-15 e 19, 1-18.⁶ Phil. 2, 9.

ti gli uni gli altri». ¹ E subito dopo: «Questo è il mio comando, che vi amiate gli uni gli altri». ²

Questo è il principio, questo è il primo dogma: questa è la natura dell'amore, di rendere tutto comune, secondo l'antica espressione, nata da Pitagora e dai pitagorici, ³ che tutte le altre scuole di filosofia adottarono. Non diversamente, chi ama si prende cura e tratta le cose di un amico come se fossero sue, e qualche volta anche più amorevolmente e con più caldo affetto. Tra di noi invece ciascuno si occupa dei propri affari e nessuno di quelli del fratello. E come dice Paolo riprendendo gli abitanti di Corinto: «Uno muore di fame, un altro è ebbro». ⁴

Siamo tanto lontani dal far partecipe il fratello di quello che hai che, con qualunque mezzo fraudolento ti è possibile, tu fai tuo quel che il fratello possiede. Vedi il povero nudo, e tu che sei non coperto, bensì carico e schiacciato di vesti, e passi al largo. Dove è già quel segno con cui si registrano le pecore di Cristo? ⁵

Ma non ama neppure Dio colui che non ama l'uomo, come testimonia Giovanni nelle sue lettere: «Chi ha delle sostanze in questo mondo e vede suo fratello in stato di bisogno e chiude il suo cuore a lui, in che modo la carità di Dio può rimanere in lui?». ⁶ E poco dopo afferma: «Si qualcuno avrà detto che ama Dio e odia suo fratello, è bugiardo: infatti chi non ama suo fratello, che vede, in che modo può amare Dio, che non vede?». ⁷

In più non crede a Cristo chi non ha fiducia in lui: infatti che cosa altro è credere a qualcuno se non fidarsi della sua parola e ritenere che le sue promesse saranno certamente realizzate? Eppure il Signore ci ha ordinato di fare il bene e, cosa che è ancora più difficile, di voler bene a tutti, anche a coloro che hanno meritato di noi nel peggiore dei modi possibile e che ci nuocerebbero, se potessero. Egli ti si offre come debitore al posto di colui cui hai fatto il beneficio. ⁸

Se tu credessi che Cristo ti darà una così straordinaria soddisfazione, quanta promette, smetteresti di dare aiuto, considerando che tu dai diecimila ducati ad un intermediario finanziario per riaverli indietro con un interesse, fidandoti della parola di un uomo o della scrittura firmata da un malvagio? Eppure anche da parte di Cristo tu hai una carta firmata.

Ma noi siamo eccessivamente oppressi dalla carne e la dimensione spirituale non penetra nei nostri animi che sono circondati da una sì grande quantità di carne, che ci ha incallito nell'abitudine ai vizi. E noi non affidiamo la nostra vita a Dio, unicamente dal quale essa è stata generata e viene conservata. Infatti se credessimo a Cristo che ci comanda di rinviare ogni

¹ Io. 14, 35.

² Io. 15,1 2.

³ AUL. GELL., *Noct. Att.*, 1, 9, 12.

⁴ 1 Cor. 11, 21.

⁵ Io. 13, 35.

⁶ 1 Io. 3-17.

⁷ Io. 4, 20.

⁸ Mt. 25, 40.

preoccupazione di difenderci e di sostenerci al Padre,¹ dal quale dipendono tutte le cose e che nutre e alimenta quel che è senza cura, saremmo fino a tal punto solleciti? Non lo saremmo se un qualche re mortale non ce lo avesse promesso?

Che cos'altro potrei dire, se non che noi parliamo come se credessimo tutto e viviamo come se non credessimo nulla. Ma non ti tocca quello che è il punto sommo ed estremo della religione, cioè la fine della vita, che è trascorsa o attraverso la virtù o attraverso i vizi, a cui conseguono premi o punizioni. Cristo sostiene che i peccati sono purificati dall'elemosina: «Non resta che esercitate la misericordia e tutto sarà puro per voi».² Ha confermato il parere degli antichi, dal momento che Tobia afferma: «Tesaurozza infatti per te un buon premio per il giorno del bisogno, perché l'elemosina libera da ogni peccato e dalla morte, e non permetterà che l'anima vada nelle tenebre».³ E l'*Ecclesiastico*: «L'acqua estingue il fuoco ardente e la misericordia resiste ai peccati».⁴

Daniele consiglia al superbissimo re di redimere i suoi peccati e le sue bestemmie con la misericordia e con le elemosine ai poveri.⁵ Concordano con tutto questo i discepoli di Cristo affermando, sulla base degli insegnamenti del maestro, che la carità copre una gran quantità di peccati.⁶ Al centurione pagano negli *Atti degli Apostoli* viene indicata dall'angelo la strada della salvezza per le sue elemosine.⁷ E come è un salutare consiglio per coloro che migrano verso una città che facciano in modo di procurarsi, per qualche loro servizio, la benevolenza di alcuni degli abitanti, allo stesso modo il Signore ammonisce ed esorta a ricercare gli amici sulla base dell'ingiusta «mammona», che dopo la morte possano accoglierci nei loro palazzi eterni.⁸

E a quel giovane che lo consultava a proposito della vita eterna, egli rispose: «Se vuoi essere perfetto, vai, vendi tutto quello che hai, e dallo ai poveri, e avrai un tesoro nei cieli; vieni e seguimi».⁹ Voglia il cielo che nessuno tema la sentenza del giudice dei vivi e dei morti, che frequentemente ha udito e che è da tutti conosciuta, il quale ricompensa con la beata eternità le opere di misericordia compiute oppure punisce chi ha trascurato di farle. Che cosa diremo di fronte a tutto questo? Capita forse a noi quello che dei farisei narra Luca nel *Vangelo* che, poiché erano avari, irridevano i precetti di Cristo?¹⁰

Non vi è tuttora nessuno per il quale è così ridicola la dottrina celeste che colui il quale è acceso dal desiderio di ricchezze, poiché il ricco che abbraccia i propri beni è incapace di aprirsi al regno di Dio né senza una grandissima ragione Paolo Apostolo definì unicamente l'avarizia come una schiavitù nei

¹ Lc. 12, 22.² Lc. 11, 41.³ Tb. 4, 10-11.⁴ Sir. 3, 33.⁵ Dn. 4, 24.⁶ 1 Pt. 4, 8.⁷ Act. 10, 1-4.⁸ Lc. 16, 9.⁹ Mt. 19, 21.¹⁰ Lc. 16, 1-15.

confronti degli idoli, dicendo: «Alcuni infatti desiderando il denaro, sono caduti dalla fede, che è la nave più sicura». ¹ Gli apostoli non punirono con la morte nessuna colpa tranne l'avarizia di Anania e di sua moglie, ² contro cui Pietro mostrò ed esercitò il potere apostolico non per mezzo di un torturatore o di un carnefice, ma con l'efficacia della sua parola, dal momento che conosceva bene l'odio e la guerra che quella passione della cupidigia aveva dichiarato agli onesti costumi e alla nostra devozione, e che un giorno o l'altro sarebbe esplosa con gravissimo danno e rovina della religione.

Esamini ognuno la propria coscienza se crede veramente a quello che abbiamo passato in rassegna, posto che è così poco sollecitato da queste osservazioni. «Ma lo credo» dicono tutti; io sento dire che tu lo credi, ma non vedo che tu lo credi davvero. Esorta Giovanni: «Figlioli, non amiamo soltanto a parole, ma anche coi fatti e con le opere». ³ E Giacomo: «Siate esecutori della parola e non solo uditori di essa». ⁴ Se credi, perché non sei toccato da promesse e da minacce così grandi? Perché non miri a realizzare il compito che ti è stato assegnato, soprattutto perché sono state preparate gioie così grandi per colui che lo ha messo in pratica e tormenti tanto grandi per chi lo ha trascurato? In definitiva, io ritengo che non sia cristiano chi, per quanto sta in suo potere, non aiuta il fratello bisognoso.

Paolo e Barnaba, dopo essere giunti a Gerusalemme e avere incontrato Giacomo, fratello del Signore, santissimo vescovo di quel luogo, e dopo essersi incontrati pure con Pietro e Giovanni, esposta la buona novella che avevano predicato tra i pagani, lodati dagli apostoli, si allontanarono ricordandosi gli uni gli altri unicamente degli atti di misericordia. ⁵ Dice Paolo: «Dettero la mano a me e a Barnaba in segno di amicizia, perché noi predicassimo ai pagani, loro agli ebrei, purché soltanto ci ricordassimo dei poveri». ⁶

Si prendono cura di tutto l'uomo, lo alimentano completamente, lo rificillano, si premurano di giovare a tutti. Aiutano lo spirito con la predicazione e la sacra dottrina, aiutano i corpi in primo luogo attraverso i miracoli e il potere di mandare via le malattie, un potere questo che accompagnava la predicazione e quella fede particolarmente costante. Poi attraverso aiuti materiali raccogliendo denaro, con cui venire incontro agli indigenti.

Questo significa essere autenticamente cristiani e seguaci di quel Signore e Maestro, che creò tutto quanto l'uomo, tutto lo guarì, tutto lo nutrì, la mente con la dottrina, il corpo col cibo. Così è giusto che noi facciamo del bene all'animo e al corpo, qualunque sia la nostra condizione.

¹ 1 Tim. 6, 10.

² Act. 5, 1-11.

³ 1 Io. 3, 18.

⁴ Iac. 1, 22.

⁵ Gal. 2, 1-10.

⁶ Gal. 2, 9-10.

IN CHE MISURA E IN CHE MODO BISOGNA FARE DEL BENE A CIASCUNO

Cicerone, Aristotele, Teofrasto, Panezio, Posidonio, Ecatone,¹ Seneca e tutti gli altri che scrissero sui doveri della vita comune, stabiliscono alcune leggi riguardo a chi, fino a che punto, quanto, quando, in che modo debba essere osservato un dovere o fatto un beneficio o reso un ringraziamento. Ma siccome essi attendevano unicamente alle cose umane, non ebbero la capacità e non poterono comprendere tutto sotto i loro precetti, dal momento che la natura degli uomini è infinita riguardo alla varietà che il Signore, come suo creatore, abbraccia nel suo progetto divino. Dato infatti il precetto della carità verso Dio e verso l'uomo, assegnò una norma e un traguardo, con cui tutta quanta la vita di tutti gli uomini potesse essere diretta.

Se uno ama Dio con sincero affetto e ama il fratello in nome di Dio, quell'amore lo persuaderà più giustamente e più ragionevolmente di qualunque maestro di saggezza riguardo a ciò che dovrebbe fare. Ognuno abbia nei confronti del prossimo un affetto fraternamente amico e nell'aiutarlo guardi solo a Dio, sperando di essere remunerato da lui. Non dico nulla di più. Questo unico insegnamento supera i lunghi scritti di quei filosofi che ho ricordato or ora. Riguardo alla grandezza del beneficio e a chi debba essere fatto, valgono le parole di Cristo: «Dai a tutti quelli che ti chiedono; non volgerti da un'altra parte di fronte a chi vuole ottenere un prestito da te; fate del bene a chi vi perseguita, amate coloro che vi odiano; pregate per coloro che vi esecrano e vi maledicono».²

Appunto così deve agire colui che dalle cose di questo mondo innalza se stesso totalmente alla fiducia e all'amore dell'unico Dio. Ma ancora più umano è quanto dice Tobia: «Dalle tue sostanze fai elemosina e non distogliere il tuo volto da alcun povero, così infatti accadrà che il volto del Signore non venga distolto da te. Sii misericordioso per quanto potrai, dai abbondantemente, se possederai molto. Se avrai poco, dai volentieri anche poco».³ Non è dissonante da quanto detto ora quello che si legge nell'*Ecclesiastico*: «Prima della tua morte fai del bene al tuo amico e in relazione ai tuoi averi stendi la mano e dai al povero».⁴

Queste persone misurano le loro ricchezze e non mancano di quella inquietudine che l'amore invece esclude. Ma quanto sono migliori questi di coloro che, della loro ingente ricchezza e abbondanza che può servi-

¹ Teofrasto (IV-III a.C.) scienziato e filosofo, allievo e successore di Aristotele, è autore, tra l'altro, di un'opera sui caratteri morali e di un celebrato testo di botanica; Panezio (II a.C.), Posidonio (II-I a.C.) ed Ecatone di Rodi furono filosofi stoici. Di Aristotele, Cicerone e Seneca bisogna qui rammentare che sono referenti fondamentali per Vives in tutta quanta la sua opera.

² Mt. 5, 42-44.

³ Tb. 4, 3-9.

⁴ Sir. 14, 13.

re per aiutare gli altri, ne concedono solo un'esigua parte? Come coloro che dalle loro grandissime ricchezze danno una o due monete di nessun valore, un soldino diciamo, come abbiamo fatto prima usando la vostra espressione.

Dice l'Apostolo: «Chi semina a risparmio, raccoglierà poco; chi semina nelle benedizioni, cioè abbondantemente e a piene mani, raccoglierà anche abbondantemente». ¹ Simile a questo è il parere espresso nella *Lettera ai Galati*, che riporterò subito: «Come ricevete da Dio, così rendete a lui». Se egli ti dà in abbondanza, perché tu gli restituisci in misura così avara e miserabile? Specialmente dal momento che lui non ti ha dato nulla per te solo, come abbiamo discusso.

Non dobbiamo misurare le nostre necessità in modo tale da porre tra esse il lusso e lo spreco, come il vestirsi di seta, risplendere di oro e di pietre preziose, essere circondato da una grande quantità di servi, mangiare ogni giorno sontuosamente, giocare a dadi animosamente e molto: ma perché nessuno asseondi se stesso dando molto delle sue molte ricchezze ai poveri, dobbiamo essere avvisati che non è gradita a Dio l'elemosina che sia stata rubata dal ricco dal sudore e dai beni dei poveri. ² Quale tipo di aiuto comporta infatti l'aver derubato molti con l'inganno, con l'impostura, con la rapina, con la violenza per spargere qualcosina su poche persone? Aver sottratto mille, per dare cento?

Con questo certuni credono di scusarsi, se da grandi bottini o inganni possano redimersi con una piccola parte di ricchezza da dare ai poveri o con la quale possano innalzare un sacello, sul quale mettono le loro insegne, o possano adornare una chiesa di vetri trasparenti o, cosa ancora più ridicola, pagare in contanti il confessore delle colpe per essere assolti. La confessione del pubblicano Zaccheo è questa: «Ecco, Signore, do la metà dei miei beni ai poveri, e se ho frodato qualcuno, gli restituisco il quadruplo». ³ Perciò viene assolto da Cristo così: «Oggi la salvezza è stata fatta per la casa di Zaccheo, perché anche lui è figlio di Abramo». ⁴ Infatti egli professava la giustizia di Abramo non a parole, ma nei fatti.

Al Signore dunque è gradita l'elemosina dalla moneta guadagnata giustamente e bene. Ognuno agisca come Zaccheo per udire le stesse parole. Bisogna fare del bene a tutti, infatti Cristo si offre per tutti. E perché non ci dissuada la condotta indegna del povero, noi abbiamo un Dio infinitamente degno il quale per primo ha fatto del bene a noi che non lo meritavamo. Egli da creditore si fa debitore, se tu dai qualcosa ad un povero. Aristotele, filosofo pagano, non tanto buono quanto dotto, avendo dato una moneta ad un uomo malvagio che gliela aveva chiesta, ammonendolo gli amici e rimpro-

¹ 2 Cor. 9, 6.

² Sir. 34, 23-24.

³ Lc. 19, 8.

⁴ Lc. 19, 9.

verandolo perché aveva fatto del bene ad una persona indegna, disse: «Non ho provato compassione per lui, ma della natura umana».¹

Quanto più noi dobbiamo avere misericordia di un povero per Dio, il cui amore se si allontanasse da noi anche soltanto per un momento, che cosa ci sarebbe di più infelice per tutti noi? Eppure questa è l'obbligazione di Dio e del Signore di tutte le cose: «Qualunque cosa avete fatto al più piccolo di codesti, lo avete fatto a me».² Ascolta anche un uomo, se è lecito ascoltare un uomo dopo Dio; ma è sapientissimo ed è uno scriba di Dio, per cui si penserà che sia Dio a parlare: «Chi prova misericordia per il povero presta a frutto al Signore e Dio lo ripagherà».³ Chi di noi potrà sopportare quel rimprovero del Signore: «Servo da nulla, perché non hai dato del mio quello che io stesso avevo ordinato? Che cosa avresti fatto del tuo? Così tu non avrai questi beni eterni, nei quali non saresti fedele, tu che sei stato infedele nei beni vani del mondo». Non invento, sono parole di Cristo nel *Vangelo* di Luca: «Chi è fedele nella cosa più piccola, è fedele anche in una più grande; e chi è iniquo in una cosa piccola è iniquo anche in una cosa più grande; se dunque non siete stati fedeli nella disonesta ricchezza, chi vi affiderà quella vera? E se non siete stati fedeli in ciò che apparteneva ad altri, chi vi darà quello che è vostro?».⁴

Ma occorre misurare le necessità degli uomini. Alcuni hanno più bisogno di altri: vi sono pure alcuni ai quali è meglio dare un talento, piuttosto che ad altri una mina, perché spendono il denaro in scopi onesti. Dare denaro a giocatori d'azzardo o a donnaioi, che altro significa se non aggiungere della stoppa al fuoco, come si dice? Questo non sarebbe un beneficio, ma un danno. Perciò Paolo scrive così ai Galati: «Chi viene istruito nella fede, faccia parte di quanto possiede a chi lo istruisce; non errate; non si prenda in giro Dio; l'uomo raccoglierà quello che ha seminato; chi semina nella sua carne, raccoglierà corruzione dalla carne, chi invece semina nello spirito, dallo spirito raccoglierà vita eterna; non stanchiamoci di fare il bene; infatti se non desistiamo, a suo tempo mieteremo: perciò finché abbiamo tempo, facciamo del bene verso tutti, ma soprattutto verso i fratelli della fede».⁵ Consiglia a Timoteo: «I presbiteri che guidano bene il gregge che è stato loro affidato, siano considerati degni di un doppio onore, cioè dono, e liberalità, specialmente quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento».

Naturalmente perché questi dispenseranno il denaro, che è stato loro affidato e quasi consegnato, meglio di persone inesperte, buone a nulla o disoneste. Allo stesso modo dobbiamo incoraggiare, aiutare, promuovere, ador-

¹ DIOG. LAERT., *Vitae*, 5, 21.

² Mt. 25, 40.

³ Prv. 19, 17.

⁴ Lc. 16, 10-12.

⁵ Gal. 6, 6-10.

nare, istruire una persona di onesto carattere nell'eloquenza, nella cultura, nell'autorità. La persona di malvagia indole invece deve essere controllata, spogliata, disarmata, castigata, le devono essere sottratti l'eloquenza e l'autorità, strumenti dannosi: non bisogna mettere in mano di un pazzo furioso una spada.¹

Ma questa distinzione non deve essere messa in atto, come facciamo adesso noi, in modo tale che valgano per noi maggiormente le relazioni familiari o la notorietà, o la origine comune, la familiarità, i servizi resi, che la saggezza, i buoni costumi, la virtù. La differenza infatti va stabilita sulla base di queste ultime caratteristiche, non sulle prime. Sono autentici fratelli coloro che sono stati rigenerati in un modo peculiare e sacro da Cristo, «per il quale non vi è distinzione tra giudei e greci. Infatti il medesimo Signore è Signore di tutti, generoso verso tutti coloro che lo invocano».² Indubbiamente il nodo del problema sta qui: tutto deve essere riferito al bene principale, che ciascuno venga aiutato tanto quanto sembrerà avere bisogno a questo riguardo e a ciascuno si dia quello che gli gioverà particolarmente e per tutto il tempo che lo permetteranno le motivazioni della sua necessità e la misura delle nostre possibilità.

Le cose che non apportano aiuto sono superflue, sono dei pesi piuttosto che dei doni, come le armi da caccia per una donna o per un vecchio, secondo quanto sostiene Seneca, o i libri per un contadino.³ Già, come sono nocive le cose che più propriamente sono dei malefici, come concedere del vino ad un ubriaco e la spada ad un violento! Mentre nel fare ciò crediamo di aiutare, offendiamo gravemente. Che differenza c'è fra tali doni di amici e i desideri dei nemici? Ma nel fare il bene bisogna porre attenzione a non errare, riferendo il tutto a Dio e non a noi stessi. Pertanto bisogna realizzare alacramente e volentieri quello che hanno detto Tobia⁴ e Paolo: «Ciascuno dia come ha destinato in cuor suo, non con tristezza o in base alla necessità, perché Dio predilige chi dà con allegria».⁵

Così il beneficio scaturisca dall'animo pronto ad aiutare e a fare del bene, non perché tu non osi fare altra cosa o perché tu ti vergogni di negarlo. D'altra parte chi rimanda non dista molto da chi nega, infatti la lentezza indica che noi abbiamo cercato di evitare di fare il bene e che ciò ci è strappato piuttosto che ottenuto liberamente. Dunque bisogna concederlo presto, cioè non appena da ogni parte se ne mostra l'occasione e l'opportunità. Il beneficio fuori tempo arriva tardi, anzi non è un beneficio. In verità però non si dice che è pronto prima che ci sia la necessità, pronto è infatti prima che il bisogno incalzi una persona, la spinga ad un'azione disonorevole o

¹ Crc., *De off.*, 3, 95.

² Rm. 10, 12.

³ SEN., *De benef.*, 1, 11, 6.

⁴ Tb. 4, 9.

⁵ 2 Cor. 9, 7.

criminosa o la faccia arrossire per la vergogna di chiedere l'elemosina, il che costituisce una ricompensa dello sforzo maggiore e più pesante del denaro.

Ugualmente è gradito il beneficio che precede il bisogno della richiesta e la gioia, che Paolo vuole mescolata alla beneficenza, costituisce quell'immediato affetto dell'animo che emerge sul volto, nelle parole, in tutti i gesti, senza abbellire il dono con le parole, come quell'amante folle nella commedia¹ ordina al suo servo, ma mostrando uno spirito alacre, lieto, proprio perché gli è capitata l'occasione di fare il bene, e perfino più desideroso di dare, se le circostanze lo richiedono o lo rendono possibile; tuttavia con intera libertà e senza ambiguità delle volontà, perché non di meno tu possa manifestare quello che ti dispiace e quello che tu vuoi che eventualmente sia corretto e cambiato.

L'avviso e la correzione infatti sono una specie di elemosina, come abbiamo detto, maggiore dell'erogazione del denaro. Tuttavia devi guardarti dal dar prova che non sembri che il beneficio che ti è richiesto di fare tu lo sopporti con fastidio, oppure che ti assumi il diritto di riprendere non per una propria colpa o per la tua amichevole disposizione d'animo, ma per l'autorità che deriva dal fare il bene. In tal caso infatti il tuo rimprovero non ha valore. Perciò sarebbe meglio con persone sospettose come queste rimandare il rimprovero ad altro tempo, vale a dire quando non dai nulla.

Non arrogiamoci gloria alcuna per il fatto che non diamo nulla dei nostri beni, ma rendiamo a Dio ciò che è suo. Piuttosto siamo riconoscenti perché abbiamo avuto il permesso di usarli e consideriamo di essere stati trattati molto bene dal momento che possiamo conseguire una così grande ricompensa. Non corrompiamo questo beneficio col biasimo, con la presunzione, col ricordo, con l'ostentazione. Infine non permettiamo che alcuna cosa sia stata data per gli occhi degli uomini e non di Dio. Quanto meno aspetteremo dagli uomini, tanto più riceveremo da Dio. Se speriamo un premio dagli uomini, resteremo frustrati sia rispetto ad una ricompensa divina, ma ancor più rispetto ad una umana.

Dunque è maggiormente gradita a Dio quella beneficenza che si mostra unicamente agli occhi di Dio, nella quale non resta nulla alla vanità umana. È bello costruire ed adornare templi con cui onorare Dio, ma non so che cosa rivendica per sé la passione umana in tutte queste azioni, anche in uomini che sono di mente onestissima. Infatti che cosa conta parlare di coloro che guardano unicamente alla vanità? Quanto più puro e santo e più accetto a Dio è ciò che sta tra chi dà e chi riceve, di cui hai come unico testimone quell'essere invisibile che vede tutto! In queste azioni infatti tu desideri piacere unicamente a Dio e non finalizzi nulla alla tua piccola gloria.

¹ TER., *Eun.*, 214.

Per questo tu hai come certissimo e generosissimo garante di ricompensa quel Padre celeste, unicamente dal quale hai voluto essere visto. Ma ascolta-te il Signore stesso presso Matteo: «Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli. Quando dunque fai l'elemosina, non suonare la tromba davanti a te, come fanno gli ipocriti nelle sinagoghe e nelle strade per essere lodati dagli uomini. In verità vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa. Quando invece tu fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra, perché la tua elemosina resti segreta; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà».¹

¹ Mt. 6, 1-4.

LIBRO SECONDO

QUANTO CONVENGA AL GOVERNO DELLA CITTÀ PRENDERE A CUORE I POVERI

FINO ad ora abbiamo parlato di quello che deve fare ciascuna persona in particolare, d'ora in avanti dovremo parlare dei doveri pubblici della città e dei suoi governanti, che sono in essa come l'anima nel corpo. Come questa non anima o vivifica l'una o l'altra parte del corpo, ma il corpo nella sua interezza, così il magistrato nella sua comunità non deve lasciare nulla di trascurato. Infatti coloro che curano soltanto i ricchi disprezzando i poveri, fanno come un medico che giudica che non si devono curare molto le mani e i piedi perché distano parecchio dal cuore.

Come questa scelta non avverrebbe senza grave danno di tutto quanto l'uomo, così nello stato non si disprezzano i più deboli senza pericolo per i potenti. Quelli infatti, schiacciati dalla necessità, in parte rubano e il giudice ritiene di non dover prendere in considerazione la conoscenza di quello stato di necessità, ma questa è una cosa di minor conto. Essi portano invidia ai ricchi, fremono e si indignano perché a quelli avanza di che nutrire buffoni, cani, prostitute, mule, cavalli, elefanti, mentre loro non hanno nulla da dare ai piccoli figli affamati e i ricchi abusano con superbia e con insolenza delle ricchezze che hanno strappato a loro e ai loro simili.

Non è facile a credere quanti conflitti civili abbiano acceso tra tutti i popoli questi mormorii, nei quali una folla irata ed ardente di odio, prima di tutto sfogò il proprio furore contro i ricchi. I Gracchi e Lucio Catilina non adducevano un altro motivo della discordia civile che avevano acceso, per non ricordare qualcosa dei nostri tempi e delle nostre regioni.¹

Certamente non mi rincrescerà citare un passo dalla orazione «Areopagica» di Isocrate concernente i costumi della città di Atene: «In modo analogo, poi, regolavano i rapporti privati fra loro. Andavano d'accordo sulla gestione della cosa pubblica, ma non solo: anche nella vita privata avevano gli uni verso gli altri quell'atteggiamento che conviene ai benpensanti e ai compatrioti. I più poveri, manco a dirlo, ben lontani dall'invidiare i ricchi, si preoccupavano addirittura delle grandi casate più che delle loro casette, perché pensavano che la floridezza dei floridi fosse garanzia di benessere anche per loro. I ricchi non disprezzavano i loro cari inferiori, ma ritenevano la povertà dei concittadini una vergogna anche per loro e venivano incontro

¹ SALL., *Cat.*, 20.

ai bisogni dei poveracci: agli uni davano terre da coltivare ad affitti modesti, altri li mandavano lontano a fare i mercanti, altri infine li sovvenzionavano per diverse attività. Non temevano di perdere tutto o di avere mille grane per riuscire a recuperare solo una parte dei capitali investiti, ma erano sicuri del denaro prestato come di quello rimasto in casa, perché vedevano che i giudici delle cause fra creditori e debitori non usavano clemenza, ma si attevano alle leggi». Fin qui Isocrate.¹

A questi si aggiunge il pericolo comune che si origina dal contagio delle malattie. Quante volte abbiamo visto che un solo uomo ha portato nella città una qualche malattia grave e crudele, per la quale parecchi altri sono morti, come la peste, la scabbia gallica e così via? Che cosa accade quando in un tempio, in una festa solenne e famosissima, si deve entrare in quel luogo tra due file di persone colpite da malattie, da piaghe, da ulcere, e da tutte quelle affezioni che sono oscene perfino a dirsi e questa è l'unica via di accesso per i ragazzi, per le ragazze, per i vecchi, per le donne incinta? Ritenete che tutti siano così insensibili da non essere rivoltati da una tale visione nel loro corpo digiuno? Soprattutto dal momento che il sangue corrotto e le ulcere di tal tipo non solo si impongono agli occhi, ma anche alle narici e alla bocca e quasi sono accostate alle mani e ai corpi di chi sta passando, tanto grande è la sfrontatezza nel richiedere aiuto.

Tralascio il fatto che alcuni si mescolano alla folla, dopo essersi allontanati appunto dal fianco di una persona morta per peste. Non devono essere trascurati dagli amministratori della città questi due fatti, combattere le malattie e contenerle perché non si espandano. Inoltre il magistrato saggio e preoccupato del bene pubblico non deve lasciare una parte della popolazione non solo inutile ma anche dannosa a sé e agli altri. Una volta esaurita infatti la benevolenza di molti, quando, esaurita la fonte di alimentazione, alcuni sono spinti a compiere latrocini sia in città sia in viaggio; altri rubano di nascosto; le donne di giovane età, buttato via il pudore, non sono capaci di trattenere la loro castità, e la vendono dovunque al minimo prezzo e non possono essere sottratte a tale pessima abitudine; le vecchie esercitano ininterrottamente il lenocinio e il maleficio, legato al lenocinio; i piccoli figli dei poveri vengono educati nel peggiore dei modi; i poveri stessi gettati davanti alle chiese, vagolano intorno chiedendo l'elemosina, non partecipano alle cerimonie sacre, non ascoltano la parola di Dio e non si sa secondo quale legge e secondo quale religione essi vivano, che cosa pensino della fede e dei costumi.

D'altra parte la disciplina ecclesiastica si è decomposta a tal punto che nessun servizio viene amministrato gratuitamente. Detestano la parola

¹ ISOCR., *Areopag.*, 31-33, trad. ital., in IDEM, *Orazioni*, a cura di C. Ghirga e R. Romussi, Milano, Rizzoli, 1993, pp. 217-219.

«comprare», ma costringono in ogni caso a contare. D'altra parte il vescovo o il curato non ritengono che pecore così tosate appartengano al proprio ovile e al proprio pascolo. Così nessuno vede quei mendicanti confessarsi e comunicarsi con altri alla mensa del Signore. E poiché non ascoltano mai nessuno che insegni loro, ne consegue necessariamente che giudicano delle cose in maniera molto erranea e sono di costumi assai disordinati. E se per caso in qualche modo si innalzano alla ricchezza, diventano intollerabili per la loro vergognosa e bassa educazione, da cui nascono quei difetti che poco fa ho menzionato, che non devono essere imputati tanto a loro, quanto anche, talvolta, ai magistrati, che non provvedono diversamente alla città.

Essi non deliberano giustamente sul governo del popolo, dal momento che si ritengono preposti a risolvere liti per denaro o per giudicare crimini, mentre al contrario sarebbe molto meglio per loro che si applicassero a rendere onesti i cittadini piuttosto che punire o mettere a freno i malvagi. Infatti quanto meno ci sarebbe bisogno di pene, se prima ci si fosse presi cura di ciò! I Romani un tempo avevano provveduto in modo tale che nessuno fosse costretto a mendicare e, perché il mendicare non fosse neppure permesso, esso era proibito dalla Legge delle Dodici Tavole.¹ Lo stesso dispose il popolo ateniese.

Il Signore dava al popolo ebraico una legge specifica, dura, severa, cioè simile al carattere di quel popolo, e tuttavia nel *Deuteronomio*² ordina che essi agiscano e si sforzino, in relazione alla loro forza, perché nessuno sia tra loro bisognoso, mendico, specialmente nell'anno di quiete gradito al Signore, nel quale sempre vivono coloro per i quali il Signore Gesù è stato sepolto insieme alla legge, alle cerimonie, al vecchio uomo, ed è risorto in novità di vita e di spirito.³

Indubbiamente è cosa turpe e vergognosa per noi cristiani, che non abbiamo ricevuto comando maggiore, o unico forse, della carità, che nelle nostre città tu possa incontrare qua e là poveri e mendicanti; dovunque ti volti, ti si presentano bisogni e necessità e persone che sono costrette a tendere la mano, per ricevere. Come si rinnovano nella città tutte le cose, che cambiano e sono distrutte dal passare del tempo e dalle circostanze, come muri, fosse, argini, corsi d'acqua, istituzioni, costumi e perfino le leggi, così non sarebbe giusto rinnovare quella prima distribuzione di denaro che in vari modi ha subito diminuzione?

Uomini autorevoli, che avevano a cuore il bene della città, escogitarono misure salutari: riduzione delle tasse, concessione ai poveri di terreni comuni da coltivare, distribuzione pubblica di denaro sovrabbondante, cosa che vediamo anche in questo tempo. Ma per codeste persone sono necessarie

¹ Iust., Nov., 80, 4.

² Dt. 15, 4-6.

³ Rm. 6, 4-6; 7, 4-7.

certe opportunità, che adesso sono molto rare. Perciò bisogna rivolgersi ad altri rimedi più utili e permanenti.

CLASSIFICAZIONE E REGISTRAZIONE DEI POVERI

Qualcuno potrebbe chiedermi in che maniera dunque io pensi che debba essere soccorsa una sì grande moltitudine di persone. Se la carità valesse per noi, essa sarebbe per noi una legge, che non è imposta a chi ama. Essa renderebbe tutto comune¹ e nessuno guarderebbe i bisogni altrui diversamente dai propri. Adesso non c'è nessuno che estenda la sua sollecitudine fuori della casa e talvolta fuori della sua stanza e nemmeno al di fuori di se stesso, dal momento che molti non danno sufficiente fiducia né ai genitori, né ai figli, né ai fratelli, né alla moglie.

Pertanto occorre intervenire con rimedi comunque umani, specialmente presso coloro per i quali hanno scarsa efficacia i rimedi divini, a mio parere in questo modo: tra i poveri alcuni vivono in quelli che comunemente vengono detti ospedali, in greco «ptochotrophia»,² ma bisognerà usare il termine più noto; altri mendicano in pubblico; altri sopportano come possono le loro necessità ciascuno in casa propria. Io chiamo ospedali i luoghi dove sono nutriti e curati i malati e dove un certo numero di bisognosi viene sostenuto, dove i fanciulli e le fanciulle vengono educati, dove i bambini abbandonati vengono nutriti, dove i malati di mente vengono trattenuti e dove soggiornano i ciechi. Gli amministratori di una città dovrebbero essere consapevoli che tutte queste realtà sono di loro propria competenza.

Nessuno adduca come pretesto le leggi dei fondatori di tali istituzioni, esse rimarranno inviolate. In queste cose noi non dobbiamo pesare le parole, ma la giustizia, come nei contratti basati sulla buona fede, e la volontà, come nei testamenti, sulla quale non c'è dubbio che essa sia stata che le ricchezze lasciate in eredità fossero usate, nei limiti del possibile, per ottimi scopi e si consumassero nel modo più degno, preoccupati non tanto attraverso chi o in qual modo ciò venisse fatto, quanto che venisse effettivamente fatto. Poi non c'è nulla nella città così libero che non sia soggetto alla conoscenza di coloro attraverso i quali viene amministrato lo Stato. Infatti non è libertà non sottoporsi e non obbedire ai magistrati comuni, bensì un incitamento alla violenza e un'occasione di licenza eccessiva verso qualunque cosa sia andata a genio al nostro animo.

Nessuno può sottrarre i suoi beni alla cura e al controllo della città, a meno che contemporaneamente non se ne allontani. Naturalmente egli non può sottrarre la propria vita, che è più importante e a ciascuno più cara, specialmente quando uno ha acquisito le proprie fortune per beneficio

¹ Act. 2, 44-45.

² IUST., *Cod.*, 1, 2, 19; 7, 37, 3, 3.

della città come un dono e che le preserva e le mantiene attraverso il suo aiuto.

Dunque due senatori con un segretario visitino ed ispezionino una per una queste istituzioni, registrino le rendite e il numero e il nome di coloro che vi sono sostenuti, ed anche per quale motivo ciascuno è arrivato lì. Trasmettano tutte queste informazioni ai consoli e al Senato nella casa comunale.

Coloro che sopportano la povertà a casa, siano registrati insieme ai loro figli da due senatori parrocchia per parrocchia, dopo che è stata aggiunta la segnalazione dei loro bisogni, il modo in cui hanno vissuto precedentemente e le circostanze in cui siano caduti in povertà: sarà facilmente appurabile dai vicini che genere di uomini siano, quale sia la loro vita, quali i loro costumi. Una testimonianza su un povero non sarà ricavata da un povero, perché l'invidia non è assente. I consoli e il Senato siano informati su tutti questi.

Se uno è caduto improvvisamente in qualche disgrazia, si avverta il senato tramite qualche senatore e, in relazione alla sua qualità e condizione, si provveda al suo caso.

I mendicanti vaganti senza fissa dimora, che siano sani, dichiarino il proprio nome e il motivo del proprio mendicare davanti a tutto il Senato, in un'area o in uno spazio aperto, perché quella accozzaglia di persone non entri nella sede del Senato. I malati facciano lo stesso davanti a due o quattro senatori con un medico, perché si risparmi questo spettacolo al Senato. Siano ricercate le persone che li conoscono e che possano testimoniare della loro vita.

Coloro che il Senato ha preposto ad esaminare e a mettere in pratica queste azioni, dovrebbero avere il potere di frenare, obbligare e perfino incarcerare, in modo tale che il Senato venga a conoscenza di chi non ha obbedito.

COME SI DEVE PROVVEDERE AL CIBO PER TUTTE QUELLE PERSONE

Prima di tutto deve essere chiarito che il Signore ha imposto al genere umano, come una multa per la sua colpa, che ciascuno mangi il proprio pane procurato con la fatica.¹ Quando nomino il «mangiare» o «l'essere alimentato» o «l'essere sostenuto», voglio che si intenda non soltanto il cibo, ma i vestiti, la casa, la legna, le candele, in definitiva tutto ciò che riguarda la sussistenza fisica.

Dunque nessuno tra i poveri, il quale ovviamente possa lavorare o per l'età o per la salute, se ne stia ozioso. Paolo apostolo scrive ai Tessalonicesi: «E infatti quando eravamo presso di voi, vi demmo questa regola: chi non vuole lavorare neppure mangi. Sentiamo infatti che alcuni fra di voi vivono

¹ Gn. 3, 19.

disordinatamente, senza far nulla e in continua agitazione. A questi tali ordiniamo, esortandoli nel Signore Gesù Cristo, di mangiare il proprio pane lavorando in pace».¹

E il Salmista promette felicità sia in questa che nell'altra vita a colui che avrà mangiato il frutto del lavoro delle sue mani.² Pertanto non bisogna tollerare che alcuno viva ozioso nella città, nella quale come in una casa ben governata è bene che ciascuno abbia il proprio compito da svolgere. L'antica sentenza afferma: «Non facendo nulla gli uomini imparano a fare il male».³

Bisogna tener di conto della salute e dell'età. Così tuttavia perché non ingannino con la simulazione della malattia o dell'infermità, fatto che accade non di rado, sarà sollecitato il giudizio dei medici e sarà punito colui che inganna.

Tra i mendicanti validi, i forestieri devono essere rimandati alle loro città (cosa che è prescritta anche dal diritto imperiale⁴), fornendo loro del cibo per il viaggio. Infatti sarebbe disumano mettere in viaggio un povero senza cibo, e chi agisse così, che altro farebbe se non ordinare di rubare? Ma se provengono da villaggi o piccole città afflitte dalla guerra, allora bisogna dare ascolto a ciò che insegna Paolo,⁵ cioè che tra quelli che sono battezzati nel sangue di Cristo non ci sono ormai né greci, né barbari, né francesi né fiamminghi, ma una nuova creatura, ed essi debbono essere ritenuti dei nativi.

Agli individui del posto bisogna domandare se conoscano qualche mestiere. Coloro che non ne conoscono alcuno, se sono idonei per l'età, devono essere istruiti nei confronti della professione verso la quale affermano di essere maggiormente inclinati, se è possibile. Altrimenti, verso qualcosa di simile. Così se uno non potrà cucire vestiti, cucia quelle che si chiamano scarpe: se invece sarà più anziano o di più lenta capacità di apprendimento, gli sia insegnata un'arte più facile e in definitiva quello che chiunque può imparare in pochi giorni, come scavare, attingere acqua, fare il facchino, spingere una carriola, stare al servizio di un magistrato, fare il corriere, partire con lettere o ordini verso qualche posto, guidare cavalli che sono sempre in movimento.

Coloro che sperperano i loro averi in una vita dissoluta e in una condotta vergognosa, per esempio giocando a dadi, frequentando prostitute, nel lusso, nei peccati di gola, certamente debbono essere nutriti, nessuno infatti deve essere ammazzato di fame. Tuttavia dovrebbero essere assegnati loro compiti più fastidiosi e dovrebbe essere corrisposto un minore sosten-

¹ 2 Th. 3, 10-12.

² Ps. 127, 2.

³ Dist. Catonis, 1, 2; COLUM., 11, 1, 26.

⁴ IUST., Nov., 80, 4.

⁵ Col. 3, 10-11; 1 Cor, 12-13.

tamento, per dare un esempio agli altri e per farli pentire della precedente vita, perché non cadano facilmente nei medesimi vizi; frenati pure dalla scarsità di cibo e dalla durezza delle fatiche, essi non debbono essere uccisi dalla fame, ma certamente devono essere mortificati.

Per tutti questi non mancheranno le officine che li accolgano: chi lavora nel lanificio di Armentières, o per meglio dire, la maggior parte degli operai si lamentano della rarità e della scarsità della manodopera e chi tesse i panni di seta a Bruges, assumerebbe qualunque fanciullo solo per girare alcune piccole ruote e darebbe giornalmente una moneta chiamata stufero a ciascuno di essi, più o meno, escluso il cibo.¹ Ma non possono trovare nessuno che svolga questo compito, perché i loro genitori affermano che essi portano a casa più denaro dalla loro attività di mendicanti.

Ma, per decisione pubblica, ai singoli opifici sia assegnato un determinato numero di addetti che, di per sé, non possono trovare lavoro in alcuna fabbrica. Se soltanto qualcuno fa progressi nella sua attività, apra un'officina. Allora a questi, ed anche a coloro ai quali i magistrati abbiano assegnato degli apprendisti, siano proposti dei contratti per realizzare quelle opere, che sono moltissime, delle quali la città ha pubblicamente bisogno, come immagini, statue, vestiti, fogne, fosse, edifici e per fare quei lavori che sono necessari per gli ospedali, così che le risorse fin dall'inizio date ai poveri siano spese tra i poveri. Lo stesso consiglieri ai vescovi, ai responsabili delle corporazioni e agli abati, ma in altra occasione scriveremo a queste persone e spero che una volta o l'altra essi lo faranno di loro spontanea volontà, senza che né io né alcun altro gli ricordi ciò.

Quanto a coloro ai quali non sia stato ancora procurato un capo o una casa, siano nutriti per un po' di tempo in qualche luogo con elemosine, ma nel frattempo non se ne stiano senza far nulla perché, attraverso l'ozio, non apprendano l'inerzia: nella medesima casa si offrano il pranzo e la cena ai viaggiatori in buona salute e qualche sommetta per il viaggio sufficiente fino alla più vicina città che si trova sul loro itinerario.

Quelli che sono validi negli ospedali e vi restano fissi come fuchi che sfruttano i sudori altrui,² escano e siano mandati al lavoro, a meno che non debbano restare lì per qualche diritto, per esempio per diritto di sangue, come è per quelli cui è stato lasciato questo privilegio per beneficio dei loro antenati o che hanno concesso parte delle loro ricchezze a quella istituzione.

Allora si costringano a lavorare, perché il frutto del loro lavoro sia comune. Se lì qualcun altro sano e di forte costituzione fisica abbia richiesto che gli venga concessa la medesima cosa per amore verso l'istituzione e verso

¹ È naturale che Vives si riferisca particolarmente alle attività produttive tessili delle Fiamandre, che conosceva per esperienza diretta.

² PLIN., *Nat. Hist.*, 11, 27.

i vecchi compagni, gli sia permesso di rimanere alle medesime condizioni. Non sia dato a nessuno di godere dei beni che un tempo erano stati raccolti per fini caritativi.

C'è infatti chi è diventato da servo padrone, e ci sono donne, che in origine erano state chiamate ad amministrare una istituzione pia e che adesso vivono da superbe signore comodamente in un grande lusso, disprezzando i poveri o trattandoli male. Siano private di questo privilegio, perché non ingrassino sulle sostanze di deboli poveri. Facciano ciò per cui vennero là. Attendano al servizio degli infermi, simili a quelle vedove della chiesa nascente, che tanto lodano gli apostoli.¹ Nel tempo che avanzerà, preghino, leggano, filino, tessano, siano occupate in qualche buona e onesta azione, che Girolamo ordina anche alle donne più ricche e più nobili.²

Né io tollererò che i ciechi seggano o camminino oziosi. Ci sono moltissime attività nelle quali essi possono esercitarsi: alcuni sono adatti alle lettere, e pertanto studino (in alcuni di questi vediamo progressi di cultura non disprezzabili); altri portati alla musica, cantino, facciano vibrare la cetra, suonino il flauto; altri spingano le macine da girare a mano; altri lavorino ai torchi; altri muovano i mantici nelle fonderie. Noi sappiamo che un cieco può fare cassette, cassetine, piccoli canestri, gabbiette. Le cieche filino e raggomitolino il filo. Purché non vogliano essere inattive e non cerchino di evitare il lavoro, troveranno facilmente il modo di occuparsi.

La pigrizia e la mancanza di energia sono i motivi per i quali negano di poter fare qualcosa, non un difetto fisico. Anche agli infermi e ai vecchi siano suggerite attività leggere da compiere, proporzionate all'età e alla salute. Nessuno è tanto invalido da mancargli completamente le forze per fare qualcosa: così accadrà che i pensieri e le malvagie affezioni dell'anima, che si generano negli oziosi, siano frenate in chi è occupato ed intento ad un lavoro.

Una volta ripuliti gli ospedali da tali sanguisughe ed esaminate le rendite annuali e il denaro liquido in cassa, si prendano in considerazione le risorse di ciascun ospedale; si vendano i tesori e le ricchezze superflue, che fanno felici i ragazzi o gli avari, piuttosto che essere utili per le persone pie.

Allora si mandino a ciascuno di essi quanti infermi mendicanti parrà sufficiente, purché non rimanga una così ristretta razione di cibo che a mala pena riesca a soddisfare metà della fame. Questa è la prima cosa che bisogna procurare ai malati fisici o psichici, perché essi diventano ancora più infermi per la mancanza di cibo. Siano assenti però quelle delicatezze per le quali potrebbero facilmente abituarsi male.

E poiché il discorso ha rammentato le persone fuori di mente, dal momento che al mondo non vi è nulla di più eccellente dell'uomo e nell'uomo

¹ 1 Tim. 5, 9-10.

² HIER., Ep., 107, 10.

non vi è nulla di più elevato della stessa mente, bisogna prendersi una cura particolare perché questa sia in buona salute e deve essere ritenuto il massimo beneficio quello di ridurre le menti degli altri ad una condizione di sanità, oppure conservarle in salute e in stabilità. Dunque, quando è stato portato in ospedale un uomo dalla mente disturbata, per prima cosa bisogna rendersi conto se la sua pazzia sia naturale o gli sia capitata per qualche motivo; se c'è speranza di guarigione o se il caso è del tutto senza speranza.

Noi dobbiamo dolerci di un così grande svantaggio della parte più nobile dell'animo umano e, soprattutto, quella persona deve essere trattata in modo tale che la sua follia non aumenti o venga alimentata, cosa che accade ai furiosi irridendoli, provocandoli, irritandoli, mostrandosi d'accordo con loro e approvando le cose senza senso che essi hanno detto e fatto e incitandoli ad agire in maniera ancora più ridicola, da uomo che fomenta ed eccita la sciocchezza e la stupidità. Che cosa si può dire di più disumano che rendere pazzo una persona perché tu ridi di essa e ti prendi gioco di un così grande male dell'uomo? Si usino terapie adatte alle singole persone.

Alcuni hanno bisogno di rimedi e di una regola nel cibo; altri necessitano di un trattamento mite e gentile, per ammansirsi a poco a poco come le belve. Altri hanno bisogno di istruzione. Vi saranno alcuni che necessiteranno di coercizione e di prigione, ma bisogna servirsi di questo metodo in modo tale che essi non diventino ancora più feroci. Insomma, per quanto possibile, bisogna introdurre nei loro animi la serenità, con la quale facilmente tornano il giudizio e la salute mentale.

Se gli ospedali non possono accogliere tutti i mendicanti invalidi, bisogna fondare una o più case che siano sufficienti allo scopo. Essi devono essere alloggiati lì e devono essere presi a servizio un medico, un farmacista, degli inservienti maschi e femmine. Così sarà messo in pratica quello che comanda la natura e quel che fanno i costruttori di navi, che ordinano che la sporcizia venga raccolta in un unico luogo per non danneggiare il resto della struttura. Di conseguenza coloro che sono colpiti da un male ripugnante o contagioso, dormono e mangiano separatamente, perché negli altri non si insinuino disgusto e contagio, con la conseguenza che la malattia non cessi mai.

Quando una persona si è ristabilita, deve essere trattata allo stesso modo delle altre che sono in salute; essa deve essere mandata al lavoro, a meno che per qualche motivo di pietà non preferisca porgere aiuto agli altri con la sua abilità.

Per i bisognosi che rimangono a casa, il lavoro deve essere fornito dai pubblici ufficiali o dagli ospedali e non mancherà nemmeno da parte dei concittadini; e se essi avranno dimostrato che le loro necessità sono maggiori del provento che viene loro dal lavoro, dovrà essere aggiunta tanta attività di lavoro quanta sembrerà essere sufficiente.

Gli ufficiali esaminino con umanità e amichevolmente i bisogni dei poveri; non si tenga alcun conto delle voci cattive; non ricorran alla violenza, salvo che non l'abbiano ritenuta necessaria contro i litigiosi e contro i detrattori della pubblica autorità.

Venga promulgata questa legge: se qualcuno avrà richiesto o avrà messo in campo la sua influenza e la sua autorità perché venga concesso a qualcuno del denaro in nome del bisogno, non l'ottenga e venga multato nella misura in cui parrà giusto al Senato. Gli sia unicamente concesso di indicare che ci sono persone bisognose. Gli addetti alle elemosine o comunque le persone segnalate dal Senato vengano a conoscenza del resto e l'elemosina venga distribuita a seconda di come detta la necessità, perché in seguito i ricchi, risparmiando il proprio patrimonio, non chiedano che il denaro venga erogato dai fondi dei poveri ai loro inservienti, domestici, parenti e amici stretti, sottraendolo a coloro che ne hanno massima necessità e incominciando così il potere a sostituirsi al bisogno, come vediamo essere accaduto negli ospedali.

LA CURA DEI BAMBINI

I fanciulli abbandonati abbiano un ospedale dove siano nutriti. Se le loro madri sono conosciute, le stesse li nutrano fino al sesto anno di età, dopodiché siano trasferiti in una scuola pubblica, dove apprendano le lettere e il buon comportamento e lì siano allevati.

Dirigano questa istituzione uomini, per quanto sarà possibile, di raffinata e liberale educazione, che trasferiscano i loro costumi in una scuola incolta. Infatti per i figli dei poveri da nessuna cosa proviene un pericolo maggiore che da un'educazione bassa e spregevole. Nel reclutare insegnanti di questo tipo i magistrati non badino a spese. Essi renderanno un grande servizio con poca spesa alla città cui sono preposti.¹

I bambini imparino a vivere sobriamente, ma con onestà e virtù, e si accontentino del poco; siano tenuti lontani da tutti i piaceri; non si avvezzino ai godimenti o all'ingordigia, non siano schiavi della gola, perché quando viene meno il modo di soddisfare il loro desiderio, gettato via ogni senso di vergogna, cominciano a mendicare, cosa che vediamo essere messa in pratica da certuni, non appena che manca loro la salsa di mostarda o qualcosa di simile.

E non imparino solo a leggere e a scrivere, ma in primo luogo apprendano la pietà cristiana e giuste opinioni sulle cose.²

¹ Il problema educativo è centrale nella prospettiva antropologica e filosofica di Vives. Le idee sviluppate nel *De disciplinis* del 1531 e in certe sezioni del *De anima et vita* del 1538 sono direttamente allacciabili a queste osservazioni del *De subventionem pauperum*.

² Si tratta di osservazioni pedagogiche che si armonizzano con la visione del bambino e del ragazzo caratteristica di Erasmo.

Lo stesso io dico riguardo alla scuola delle fanciulle, dove vengano insegnate le prime nozioni di lettere e dove, se qualcuna è idonea e dedita alle lettere, le sia concesso di progredire un po' di più, purché tutto questo sia finalizzato alla sua migliore educazione; esse apprendano oneste opinioni e la pietà; poi imparino a filare, a cucire, a tessere, a ricamare, l'arte della cucina e della conduzione della casa, la modestia, la sobrietà, l'affabilità, il pudore e, prima di tutto, a difendere la propria castità, persuase che questo è l'unico bene delle donne.¹

Poi i ragazzi particolarmente portati alle lettere siano tratti nella scuola, perché potranno diventare in futuro maestri di altri ragazzi e potranno in seguito entrare in seminario per farsi sacerdoti. Gli altri passino ai mestieri per i quali ciascuno avrà mostrato attitudine.

CENSORI E CENSURA

Ogni anno siano nominati dal Senato due censori, uomini estremamente seri e di specchiatissima onestà, che si informino sulla vita e i costumi dei poveri, dei fanciulli, dei giovani, dei vecchi; si informino su come si comportano i ragazzi, sui progressi che fanno, sulle loro abitudini, sul loro carattere, sulla speranza che nutrono e, se qualcuno si comporta male, su chi sia il colpevole. Tutti i comportamenti sbagliati vengano corretti. Si informino se giovani e vecchi vivano secondo le norme che sono state per loro stabilite; debbono investigare con particolare cura sulle vecchiette, che sono le primarie artefici dell'attività di lenocinio e di maleficio; su che modesta e sobria vita tutti conducano; siano puniti quelli che si dedicano ai giochi d'azzardo e che frequentano le taverne dove si beve vino o birra; se uno o due rimproveri non hanno effetto, siano puniti.

Le pene debbono essere stabilite in ogni città come sarà sembrato opportuno a coloro che in essa esercitano moltissima influenza per la loro saggezza, perché i medesimi provvedimenti non si adattano ai medesimi luoghi o tempi, e gli uomini sono condizionati maggiormente ora da una ora da un'altra pena.

Bisogna guardarsi accuratamente dal comportamento fraudolento di uomini vagabondi e pigri, perché non ingannino.

Vorrei anche che i medesimi censori si informassero sulla gioventù e sui figli dei ricchi. Sarebbe molto utile per la città se li costringessero a rendere conto ai magistrati, come se fossero i loro padri, del modo in cui e in quali attività ed occupazioni passino il tempo; sarebbe questa un'elemosina più grande della erogazione di molte migliaia di fiorini ai poveri: era questo un tempo il compito della autorità censoria presso i Romani e dell'Areo-

¹ Nel 1524 era uscita la prima edizione del *De institutione foeminae christianae*.

pago presso gli Ateniesi, ma quando degenerò l'onestà dei vecchi costumi, la tradizione venne rinnovata dall'imperatore Giustiniano nella raccolta di norme concernenti il questore,¹ con cui si ordina che tutte le persone, ecclesiastiche o laiche, di qualunque condizione o fortuna, siano indagate sulla loro identità, da dove provengano, per quale motivo. La medesima legge non tollera che alcuno viva senza far nulla.²

IL DENARO SUFFICIENTE PER QUESTE SPESE

Qualcuno potrebbe dire: «Certamente sono buone queste osservazioni, ma da dove vengono le ricchezze per tutti quegli scopi?». Io sono molto lontano in verità dal credere che le risorse finanziarie verranno meno, che ritengo perfino recisamente che sovrabbonderanno non solo per poter venire incontro alle necessità quotidiane, ma anche alle circostanze straordinarie, che capitano in gran numero prima o poi in tutte le città.

Indubbiamente un tempo quando ancora il sangue di Cristo era caldo, tutti deponevano le proprie ricchezze ai piedi degli apostoli, perché proprio loro le distribuissero secondo le necessità di ciascuno.³ In seguito gli apostoli rifiutarono quel compito come indegno di loro, poiché era opportuno che essi predicassero ed insegnassero il vangelo piuttosto che occuparsi di raccogliere e distribuire il denaro. E così quel compito fu demandato ai diaconi.⁴ Neppure codesti lo praticarono per lungo tempo, tanto grande era il desiderio di insegnare, di accrescere la pietà, di aspirare a quegli eterni beni attraverso una bella morte.⁵

Pertanto dei laici cristiani aiutavano i bisognosi secondo le necessità di ciascuno col denaro raccolto. Ma quando il popolo cristiano venne crescendo, ed essendo state accolte nella fede molte persone non particolarmente oneste, si cominciò ad amministrare la distribuzione degli aiuti senza integrità. I vescovi e i sacerdoti per amore verso i poveri presero sotto la propria cura per la seconda volta le ricchezze raccolte per aiutare i bisognosi. In quel tempo infatti tutto era affidato ai vescovi, uomini stimati e di sperimentata e riconosciuta lealtà, cosa che Giovanni Crisostomo riferisce in un passo della sua opera.⁶

Col passare del tempo però il fervore del sangue di Cristo si raffreddò sempre più e lo spirito del Signore fu comunicato ad un numero minore di persone. La chiesa cominciò ad imitare il mondo e a gareggiare con esso in pompa, fasto e lusso. Ormai Gerolamo si lamenta che i governatori delle province cenano più riccamente in un monastero che nel loro palazzo.⁷

¹ IUST., Nov., 80, 1, 1.

² IUST., Nov., 80, 5.

³ Act., 4, 34-35.

⁴ Act., 6, 1-4.

⁵ Act., 6, 1-7.

⁶ IO. CHRYS., Hom. ad I Tim. 14, 5 (PG, 62, 574).

⁷ HIER., Ep., 52, 11.

C'era bisogno di grande quantità di denaro per quelle spese. Così i vescovi e i presbiteri convertirono in patrimonio e in ricchezze proprie ciò che era stato dei poveri. Volesse il cielo che lo spirito di Dio li toccasse e li riportasse alla memoria della sorgente di quelle ricchezze, da chi sono state date, con quale intenzione, e si ricordassero di essere potenti sulla base delle sostanze di coloro che non hanno potere.

Il compito dei vescovi è quello di insegnare, consolare, correggere spiritualmente, guarire i corpi (cosa che potrebbero fare, se essi nutrissero in Cristo tanta fiducia quanta desiderano che altri ne nutrano per il proprio personale vantaggio; ma questo è un difetto comune: ciascuno di noi esige severamente dagli altri il bene che egli stesso non mette in pratica), aiutare i bisognosi per quanto minimo sia il suo patrimonio, seguendo l'esempio di Paolo;¹ insomma, essere perfettissimo nella carità, diventando tutto per tutti senza disprezzare l'umiltà,² abbassandosi al loro livello per aiutarli, e senza cedere alla superiorità per edificarli attraverso la parola di Cristo.

I vescovi, gli abati e gli altri dignitari ecclesiastici, se volessero, potrebbero sollevare una gran parte dei bisognosi con l'ampiezza delle loro rendite. Se non vogliono farlo, Cristo li punirà.³ Devono sempre essere evitati i tumulti e la discordia civile, un male maggiore questo della sottrazione del denaro dei poveri. Infatti nessuna quantità di denaro per quanto grande deve spingere i cristiani a prendere le armi per sua causa. Occorre favorire completamente la pubblica tranquillità che Cristo e Paolo, sulle orme del maestro, hanno raccomandato.⁴

I poveri non debbono desiderare che alcun tumulto si accenda nella città dal quale possano ricavare qualcosa, dal momento che è bene che essi siano morti al mondo, pensando notte e giorno alla fine di questo pellegrinaggio a quel porto e a quella patria, dove udiranno: «Lazzaro ha ricevuto dei mali in vita sua, adesso perciò viene ristorato e confortato».⁵

Si faccia dunque un calcolo dei proventi annuali degli ospedali e non vi sarà dubbio che, compreso il lavoro fatto da coloro che sono in forte condizione fisica, le entrate saranno sufficienti non solo per coloro che vivono negli ospedali, ma una parte di esse potrà pure essere concessa agli esterni. Mi si dice infatti che le ricchezze degli ospedali in ciascuna città sono così grandi che, se sono distribuite con senso di giustizia, esse potrebbero abbondantemente venire incontro a tutte le necessità, ordinarie, improvvise e straordinarie dei cittadini.

Gli ospedali ricchi diano a quelli più poveri qualcosa del loro superfluo. Ma se i più poveri non ne hanno necessità, si dia il superfluo ai poveri che

¹ 1 Cor. 9, 1-27.

⁴ Mt. 22, 21.

² 1 Cor. 9, 22.

⁵ Lc. 16, 25.

³ Mt. 25, 41-46.

non manifestano il loro bisogno: in tal modo non solo l'amore di Cristo potrebbe diffondersi per tutta la città, al punto da renderla tutta quanta concorde come una casa, nella quale tutti potessero concordare e ben cooperare tra loro e ciascuno fosse amico di tutti, ma uscisse pure fuori ed abbracciasse tutto il mondo cristiano. E potesse accadere quello che leggiamo essere avvenuto tra gli apostoli: «La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva essere sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune, e nessuno era fra loro bisognoso».¹

E pertanto sia gli ospedali che gli uomini ricchi, mancando nelle loro città le persone a cui distribuire le loro ricchezze, sarebbe giusto che le dessero a quelle vicine e le mandassero anche a quelle lontane, dove i bisogni si manifestassero maggiori. Questo in verità debbono fare i cristiani. Per ciascun ospedale il Senato dovrebbe assegnare con una votazione due curatori, uomini di buona reputazione e ripieni di timore di Dio. Ogni anno questi dovrebbero render conto al Senato della loro amministrazione. Se la loro onestà venga approvata, essi debbono continuare nel loro compito; altrimenti, se ne scelgano di nuovi.

Poi ogni persona che si avvicina alla morte è solita lasciare per testamento ai poveri qualcosa in proporzione alle sue ricchezze. Essa deve essere esortata ad ordinare che dalla magnificenza del funerale sia sottratto ciò che possa aiutare i poveri. Questo funerale sarà più gradito presso il Signore e non sarà disonorevole presso gli uomini. Ma per coloro che stanno per lasciare la vita non vi deve essere alcuna preoccupazione per la gloria o per la lode, tranne quelle che provengono da Dio.

E al funerale si offrano e si distribuiscano carne e pane, ed anche del denaro ed altre cose dietro presentazione di una tessera. Questa libera distribuzione è bene sia fatta al momento del funerale e, dopo il corso di un anno, sia fatta per coloro che si prendono cura degli interessi del defunto.

Quanto a ciò che è stato lasciato alla chiesa, gli amministratori delle elemosine sappiano il modo di distribuirlo, perché non venga concesso a chi non ne ha affatto bisogno.

Se tutto questo non è sufficiente, si mettano in tre o quattro principali chiese della città, dove vi sia grande afflusso di gente, delle cassette nelle quali ciascuno depositi quanto la propria devozione religiosa gli avrà suggerito. Non ci sarà nessuno che non preferisca deporre lì dieci soldi piuttosto che dare due monetine a mendicanti vagabondi. Ma le cassette non siano collocate lì ogni settimana, salvo che non lo richieda il bisogno.

A queste cassette sovrintendano due onesti e bravi uomini, non tanto ricchi quanto, cosa questa che si deve tenere in massima considerazione in

¹ Act. 4, 32; 4, 34.

compiti di questo tipo, di animo per nulla avido o ignobile, scelti dal Senato.

Non si raccolga quanto è possibile raccogliere, ma quanto basterà per ogni settimana, al massimo un po' di più, perché non si abituino a trattare una grande quantità di denaro e perché non accada loro ciò che capita a qualcuno di quelli cui è demandata l'amministrazione degli ospedali.

Io, intento ai miei studi, non so e non indago che cosa succede qui, ma in Spagna, parlando con i più anziani, sentivo dire che c'erano molte persone che con le ricchezze degli ospedali avevano accresciuto immensamente le loro case, mantenendo se stessi e i loro familiari al posto dei poveri, riempiendo le proprie case di servitù e svuotando gli ospedali di poveri. Questo era reso possibile dall'opportunità di avere una così grande quantità di denaro disponibile.

Di conseguenza in seguito non c'è un guadagno per i poveri. Infatti con questo pretesto i soldi sono tratti nelle mani degli amministratori dell'ospedale e nel frattempo, mentre viene raccolto il denaro per un investimento e questo viene conservato finché sia possibile l'acquisto, il povero si consuma per la fame e la miseria e muore.

Ma se una grande quantità di denaro si trova nelle mani di coloro che amministrano pubblicamente le elemosine, venga loro tolta, come poco prima ho detto, e sia mandata a posti che ne hanno maggiormente bisogno. Infatti un'ingente quantità di denaro accresce tanto il desiderio di denaro che coloro che la maneggiano sopportano più difficilmente impiegare qualcosa da essa piuttosto che da una somma modesta. Il necessario però sia tenuto presso il Senato, consacrato da giuramento, da presagi malauguranti e da esecrazioni perché non venga stravolto ad altro uso e sia speso alla prima occasione, perché non ci si abitui a tenere qualcosa nascosta per lungo tempo. Non mancheranno mai infatti i bisognosi, secondo quanto dice il Signore: «Avrete sempre i poveri con voi».¹

Bisogna aver cura che talvolta i sacerdoti, col pretesto della religione e delle messe, non volgano il denaro a loro profitto; a sufficienza si è provveduto a loro; non hanno bisogno di altro.

Se qualche volta le elemosine non basteranno, si vada incontro ad uomini ricchi e gli si chieda di aiutare i poveri, perché «Dio ha raccomandato almeno di dare in prestito il necessario»² che in seguito, se così vogliono, quando l'elemosina sarà più abbondante, possa essere lealmente restituito senza indugio.

La stessa città poi sottragga qualcosa alle pubbliche spese, come banchetti solenni, doni, ospitalità, donativi, feste annuali e apparati fastosi, i quali tutti

¹ Mt. 26, 11; Mc. 14, 7.

² Mt. 5, 42.

alimentano il piacere o la superbia o l'ambizione. E non dubito che un principe accetterebbe con animo tranquillo o, meglio, lieto di essere ricevuto con un apparato meno magnifico, purché sapesse a quali scopi fosse speso quel denaro che usualmente sarebbe sborsato per il suo ingresso ufficiale. Se non ritenesse ciò una buona scelta, indubbiamente sarebbe puerilmente e stoltamente ambizioso o sciocco. Se però la città non vuole fare questo, presti almeno quello che in seguito riceva quando l'elemosina sarà più abbondante. L'elemosina sia del tutto libera, come afferma Paolo: «Ciascuno offra col cuore, non con tristezza o perché si sente obbligato». ¹ Nessuno infatti deve essere costretto a fare il bene, altrimenti questa espressione perde il suo significato.

Indubbiamente tutte queste cose sovrabbonderanno. Ma in questa così pia attività non bisogna impiegare le forze umane, ma occorre confidare soltanto in quelle divine. La bontà di Dio assisterà questi santi tentativi. Questa moltiplicherà per i ricchi le occasioni in base alla quali possano donare e per i poveri moltiplicherà le elemosine richieste con discrezione, accolte santamente e distribuite sobriamente. A tutti infatti provvede il Signore «al quale appartiene la terra e il potere su di essa». ² Egli crea abbondantemente tutto per i nostri usi. Egli ci chiede in cambio unicamente una volontà pronta e sincera e un sentimento di gratitudine in cambio di così immensi sacrifici.

È stato provato da moltissimi esempi che alcune persone hanno intrapreso una santa opera con una certa ansia e perfino disperazione perché non sarebbero bastate le risorse e le forze destinate a quello scopo, ma in corso d'opera il capitale risultava così accresciuto che quelli stessi che presiedevano all'operazione erano costretti a meravigliarsi per quali occulti canali quegli incrementi si erano prodotti. Prendete un solo esempio, tra innumerevoli altri, tratto dalla vostra scuola dei fanciulli poveri, che dieci anni fa avevate inaugurato su tali modeste basi iniziali che solo diciotto ragazzi vi potevano essere educati. E temevate di non avere mezzi sufficienti per mantenere questo istituto. Adesso più o meno di cento ragazzi sono mantenuti con abbondanza di mezzi al punto che potreste perfino aiutarne di più e, quando vengono fanciulli in soprannumero, non manchi da dar loro da mangiare.

Certamente tutto è sostenuto, nutrito, vive, continua ad esistere per la generosità di Dio e non per ricchezze e mezzi propri, non per decisioni umane. Pertanto nell'intraprendere azioni pie, è sbagliato considerare quello che puoi fare, ma al contrario devi considerare quanta fede tu abbia in colui che può tutto.

Gli stessi poveri che non lavorano imparino a non provvedere a molte cose in un lungo arco di tempo: dove si accresce la sicurezza, diminuisce la

¹ 2 Cor. 9, 7.

² Ps. 23, 1.

fiducia verso Dio. Non confidino in difese umane, ma unicamente in Cristo, il quale ci ha esortati a rimettere la cura della nostra vita nelle mani di lui stesso e di suo Padre «il quale nutre e veste le creature che non seminano e non mietono, non tessono e non filano». ¹ Conducano come una vita angelica con animo puro e moderato, intenti alle preghiere, in primo luogo per sé, quindi per la salvezza di coloro dai quali sono stati aiutati, in modo tale che il Signore Gesù si degni di ricompensarli col centuplo nei suoi beni eterni. ²

DI COLORO CHE SONO COLPITI DA UNA IMPROVVISA
O OCCULTA NECESSITÀ

Non bisogna aiutare soltanto i poveri che mancano delle cose indispensabili alla vita di ogni giorno, ma anche quelli cui è piombata addosso un'improvvisa disgrazia, come la prigionia in guerra, il carcere per debiti, un incendio, un naufragio, una inondazione, molti tipi di mali, infine innumerevoli casi fortuiti che affliggono le famiglie oneste.

A queste cose si aggiungono le ragazze di bassa condizione che molto spesso la povertà spinge ad abusare del proprio pudore. Infatti non si deve sopportare che in una società, non dico cristiana, ma nemmeno pagana, purché si viva in maniera umana, mentre ci sono alcuni che sguazzano nelle ricchezze al punto da spendere qualche migliaio di denari in un sepolcro o in una torre o in un vano edificio o in un banchetto o in una donazione pubblica, ³ per cinquanta o cento fiorini si faccia pericolante il pudore di una ragazza, o la salute o la vita di un uomo onesto e un marito sia costretto ad abbandonare la moglie e i piccoli figli.

Inoltre anche i prigionieri debbono essere affrancati, azione questa che è stata annoverata tra i maggiori benefici dai filosofi antichi, come Aristotele, Cicerone ed altri. Ma in prima istanza bisogna tenere in considerazione quelli che soffrono una dura servitù presso i nemici, come i cristiani in potere dei saraceni, che quotidianamente si trovano in pericolo di venir meno alla loro fede; poi coloro che commerciano e le persone inermi che sono cadute in mano dei nemici; infine l'ultima commiserazione deve andare agli uomini armati, che per gli altri sono causa di tanti mali. Tra i carcerati i primi siano quelli che caddero in povertà e sono insolventi per caso più che per colpa propria; dopo di loro, quelli che sono stati in prigione per lungo tempo.

Deve essere fortemente commiserato però colui che un tempo fu felice e non fu reso infelice per una sua disonesta colpa, sia per ammonimento della comune sorte e come esempio per altri, sia perché colui cui resta un qualche senso di felicità sperimenta una più dura miseria.

¹ Mt. 6, 26; 6, 28.

² Mt. 19, 29.

³ Cíc., *De off.*, 2, 55; 2, 63.

Non dobbiamo aspettarci che coloro che sono stati ben educati espongano i loro bisogni. Bisogna intuirli accuratamente e venire incontro ad essi di nascosto. Tra gli altri moltissimi esempi che sono stati tramandati, vi è quello di Arcesilao¹ che mise una grande quantità di oro sotto il guanciale di un amico povero e malato mentre dormiva e che dissimulava entrambe queste condizioni per vergogna, affinché, una volta svegliatosi, trovasse i mezzi di sostentamento senza danno per il suo pudore. Naturalmente bisogna fare in modo che quanti hanno avuto un'onesta e nobile educazione, quando ricevono un aiuto, non si coprano di vergogna, perché per loro di solito questo è più pesante del beneficio, per quanto esso sia utile e gradito.

Quelle medesime persone alle quali abbiamo delegato la cura delle parrocchie, analizzeranno codesti bisogni nascosti e riferiranno al senato e a gente facoltosa, senza fare nomi, fino a quando dovrà essere concesso un aiuto. In verità sarà meglio per gli stessi indigenti essere beneficiati apertamente, in modo tale che conoscano coloro ai quali dovrebbero essere grati e che non nasca alcun sospetto da alcuna delle due parti che chi ha dato l'elemosina non ne abbia sottratta un po'; salvo che sia tanto grande la dignità del bisognoso che non debba essere portato a tal punto di vergogna.

«Dunque», potrebbe dire qualcuno, «se bisogna aiutare anche questi, non ci sarà alcun limite al beneficio?». Quale più grande felicità si può pensare che una carità senza limite? Tu hai detto una cosa terribile! Io credevo che tu avresti deplorato che un giorno o l'altro sarebbero mancate persone verso le quali avresti potuto essere misericordioso. Tu devi certamente desiderare, per il bene degli altri, che non ci sia nessuno che abbia bisogno dell'aiuto altrui, ma per il tuo proprio bene devi desiderare che non ti manchi mai l'opportunità di un così grosso guadagno, col quale tu puoi ottenere un bene eterno in cambio di cose contingenti e soggette ai vari mutamenti della sorte.²

Queste sono sicuramente le cose che mi sembra doveroso fare in questa situazione. Forse non sarà opportuno che tutte le cose che abbiamo prescritto siano osservate in ogni città e in ogni tempo. Uomini saggi di qualunque popolo le tengano in considerazione e provvedano rettamente alla propria città con amor patrio. Indubbiamente io ho fissato il traguardo, lo scopo, l'obiettivo che deve essere sempre lo stesso, come credo, e che gioverà e sarà opportuno in ogni luogo. Se non sarà giusto che tutto venga messo in pratica nel medesimo tempo, perché probabilmente la tradizionale abitudine si opporrà all'innovazione, sarà possibile graduare e all'inizio fare scelte più facili, in seguito saranno progressivamente presi in considerazione passi più difficili.

¹ SEN., *De benef.*, 2, 10, 1.

² Mc. 10, 21; Lc. 10, 33.

RIGUARDO A COLORO CHE SI OPPORRANNO A QUESTE NUOVE PROPOSTE

E sebbene la stessa virtù sia molto bella e desiderabile di per sé, tuttavia essa ha non pochi nemici, che sono fortemente offesi dalla sua bellezza e dalla sua onestà, perché è aspra e ostile ai loro costumi e piaceri. Così il mondo sempre ha combattuto e combatterà contro la legge di Cristo,¹ il cui splendore quelle tenebre e quegli occhi viziosi non possono tollerare. Così nel progetto proposto, anche se, come giudicherà facilmente qualunque censore purché non malevolo, tutto mira allo scopo di alleviare le necessità umane e di soccorrere i poveri, tuttavia in tanta umanità e amore non mancheranno persone che criticano qualche punto o comunque li sopportano malamente.

Alcuni infatti, non udendo altro che i poveri vengono tolti via, ritengono che quelli siano espulsi, gridano che è un fatto disumano che uomini infelici vengano scacciati. Come se in realtà noi li buttassimo fuori o facessimo ciò perché essi fossero più infelici! Non è questa la nostra intenzione, bensì quella che siano sottratti alla miseria, al lutto, a quella disgrazia perpetua, per essere considerato uomini e degni di misericordia.

Vi sono alcuni che desiderano essere considerati teologi, per cui riportano qualche passo dal Vangelo, senza riferimento al problema, in cui Cristo Signore e Dio nostro ha detto: «Avrete sempre i poveri con voi».² E che significa? Non ha forse predetto anche che ci sarebbero stati degli scandali?³ E Paolo non dice che ci saranno delle eresie?⁴ Dunque non dovremmo aiutare i poveri né evitare gli ostacoli né resistere alle eresie in modo che non sembri che essi abbiano mentito? Gli dèi ci assistano! Cristo non ha predetto che i poveri sarebbero stati sempre con noi perché egli stesso desiderava ciò e che gli scandali sarebbero accaduti perché erano di suo gradimento! Infatti non ci ha affidato nulla di più accurato dell'aiuto ai bisognosi⁵ e maledice colui che ha offerto motivo di scandalo.⁶ Siccome però conosceva pure la nostra debolezza, per la quale cadiamo nella povertà, e la nostra malizia, per la quale non innalziamo immediatamente colui che è caduto, ma lasciamo che continui a giacere e ad andare in rovina,⁷ per questa ragione preannuncia che avremo sempre i poveri tra noi; lo stesso motivo può essere addotto per gli scandali.

E riguardo alle eresie Paolo sapeva che sarebbero nate dalla natura degli uomini corrotta e macchiata da molti vizi e tuttavia voleva che gli si resistesse quando sorgevano, come scrive a Tito: «Il vescovo deve possedere una sana dottrina e ribattere coloro che contraddicono».⁸ Dunque con codeste

¹ Io. 15, 18-27.² Mt. 26, 11.³ Mt. 18, 7.⁴ 1 Cor. 11, 19.⁵ Mt. 25, 34-40.⁶ Mt. 18, 6-7.⁷ Lc. 10, 25-37.⁸ Tit. 1, 9.

predizioni Cristo non ordina che noi agiamo in questo modo, ma prevede che agiremo così.

Così questi nostri consigli non eliminano i poveri, ma li aiutano, non impediscono che qualcuno sia povero, ma che non lo rimanga a lungo, dopo aver offerto lì per lì una mano perché si sollevi. Vorrei poter fare in modo che in tutto non ci fosse in questa città alcun povero. Non temerei il pericolo che si pensasse che Cristo ha mentito: ce ne sarebbero in abbondanza molti nelle altre città. I poveri non sono unicamente quelli che mancano di denaro, ma tutti quelli che sono privi di vigore fisico, di salute, di ingegno e di capacità di giudizio, come abbiamo spiegato all'inizio di quest'opera.

Aggiungi che non deve essere considerato meno povero, perfino in termini di denaro, colui al quale in un ospedale o in una capanna viene somministrato uno scarso cibo, ottenuto non con la sua industriosità e col suo lavoro, ma del tutto per beneficio altrui. Ora in verità, chi agisce più disumanamente? Coloro che vogliono che i poveri imputridiscano in quelle loro bassezze, nello squallore, nei vizi, nelle vergogne, nella spudoratezza, nell'ignoranza, nella demenza, nella disgrazia, nella miseria? Oppure coloro che escogitano la strada attraverso la quale, una volta strappati da quella situazione, possano condurli ad una vita più civile, più pura, più saggia, con un grande vantaggio per tanti uomini inetti e disperati?

Così noi agiamo come l'arte medica, che non elimina le malattie dal genere umano, ma guarisce nei limiti del possibile. Volesse il cielo che la legge di Cristo avesse vigore nei nostri animi e nei nostri cuori e che potesse essere più efficace della conoscenza della medicina. Ne conseguirebbe che non ci sarebbe alcun povero tra noi, allo stesso modo che non ce ne furono nella chiesa delle origini, come è narrato da Luca negli *Atti degli apostoli*,¹ che non avrebbero dovuto esserci né scandali né eresie. Ma dal momento che i peccati peseranno su di noi e gli uomini professeranno il nome cristiano non tanto col cuore e con le azioni della vita quanto con la bocca, di conseguenza non mancheranno mai i poveri, gli scandali, le eresie.

Ci saranno forse alcuni, come sogliono esserci nelle pubbliche assemblee, i quali, per essere considerati più sapienti e per conquistarsi una grande autorità sulla base di tale reputazione, non approvano nulla salvo quello che sia originato da loro stessi. Pensano male non solo degli uomini, ma perfino dello stesso Dio, questi che credono o vogliono che gli altri siano stati persuasi che Egli, sfinito negli altri suoi parti, proprio su di loro abbia riversato tutte le forze dell'ingegno, del giudizio, della saggezza. Giobbe burlandosi di un simile uomo afferma: «Dunque voi siete gli unici uomini e la sapienza morirà con voi?».²

¹ Act. 4, 34.

² Iob 12, 2.

Certamente io non negherei che ci siano alcuni che valgono tanto per il loro ingegno, per la loro abilità e per una certa asprezza di giudizio al punto che, pensando e meditando, scoprono cose che quasi nessun altro è capace di scoprire. Ma ritenere per questo la cosa migliore ciò che è uscito dalla tua testa, questo è davvero caratteristico di un uomo troppo arrogante e perfino, come dice Terenzio, ignorante: «Che giudica fatto bene solo quello che lui stesso fa».¹ Ma io ritengo che noi avremo due generi di uomini particolarmente ostili: l'uno rappresentato proprio da queste persone alle quali giungerà tutto il frutto di questa benevolenza, l'altro composto da coloro che sono allontananti dall'amministrazione dei denari.

C'è infatti chi è assuefatto alle bassezze e sopporta con grandissima fatica di essere sottratto a quella oscena miseria, trattenuto quasi dalla dolcezza di un'inerte inoperosità, mentre considera più grave della morte agire, lavorare, essere industrioso e frugale. Oh, è dura la condizione di fare il bene tra tali persone, quando le colpe degli uomini trasformano il beneficio in offesa!

Che cosa c'è di più odioso che accettare un beneficio con arroganza, come se tu fossi offeso, e interpretare ciò come un danno? Questo difetto è molto simile a quello dei giudei che punirono con la morte l'autore della vita, perché faceva del bene, aiutava, portava guarigione, salvezza, luce, e lo coprivano di vergogna in cambio della sua generosissima beneficenza verso tutti quelli che volevano usufruirne. Ma come quelli, immersi nella superbia, nell'arroganza, nell'ambizione, nell'avarizia, consideravano un'offesa essere liberati da questi crudeli padroni, così codesti coperti di bassezze, di squallore, mancanza di pudore, inerzia, vizi, riterranno di venire condotti in schiavitù qualora siano innalzati ad una condizione migliore.

Ma imiteremo lo stesso Cristo, che l'ingratitudine di coloro che ricevevano dei benefici non distolse dal fare il bene. E non dobbiamo considerare che cosa desidera ricevere un uomo, ma quello che deve ricevere; non quello che gli piace, ma quello che gli giova. Essi riconosceranno il beneficio, quando saranno ritornati a migliori considerazioni. Allora diranno: «Il Senato di Bruges ci ha salvato anche contro la nostra volontà». Se indulgete loro e assecondate i loro desideri, se anche per un solo momento apriranno gli occhi e riscopriranno il loro buon senso, diranno senza dubbio: «Il Senato della città ci ha ucciso per troppo amore». Cosa di cui si lamenta del padre ogni figlio trattato con troppa indulgenza. Allora essi odiano coloro che li hanno aiutati ad andare in rovina.

Ma perché non sia così, facciamo quello che fanno i medici accorti nei confronti dei malati furiosi e i padri saggi verso i figli disobbedienti: facciamo del bene anche a coloro che lo respingono protestando. Alla fine il dove-

¹ TER., *Ad.*, 99.

re del governante dello stato non è di preoccuparsi di quello che l'una o l'altra persona o comunque poche pensano delle leggi e dell'amministrazione, purché abbia consultato il corpo sociale di tutta quanta la città. Le leggi infatti sono utili anche per i malvagi, o perché vengano corretti o perché non compiano il male a lungo. In realtà però coloro che maneggiavano il denaro dei poveri, sopporteranno con fastidio che venga loro tolto quel compito.

Le parole grandi che si cercano per accrescere tale enormità sono queste e sogliono essere di questo tipo: non debbono essere toccate le cose che sono state confermate dall'approvazione di tanti anni; è pericoloso innovare le abitudini; gli statuti dei fondatori non debbono essere cambiati; tutto andrà immediatamente in rovina.

A questi noi replicheremo: per prima cosa, quello che i cattivi costumi hanno confermato, perché non sarà annullato dai buoni costumi? Poi non oseranno abbassarsi a quella disputa, se sia meglio quello che noi cerchiamo di introdurre oppure quello che essi cercano di mantenere. Se ormai nulla deve essere cambiato, perché proprio loro mutarono a poco a poco i primi costumi lasciati dai fondatori al punto che sembra che questi facciano a cozzi con quelli? Si consultino gli atti, si interroghi la memoria dei vecchi, si scoprirà quanto questo modello di amministrazione disti da quello in vigore quando l'istituzione era recente e il fondatore era ancora vivo o morto da poco. Noi qui li teniamo nel mezzo: noi non vogliamo che la prima istituzione sia cambiata, non tolleriamo che sia resa vana la volontà del fondatore, che in ogni testamento è la prima, anzi è la sola che è tenuta in considerazione;¹ la prima istituzione si fonda sugli atti e sulla memoria di molte persone.

Ma riguardo alla volontà dei fondatori chi non vede che quegli uomini avevano lasciato in testamento denari e rendite annuali con cui non si rimpinguassero i ricchi, ma fossero sostenuti i poveri, i quali avrebbero pregato per l'anima del defunto perché, sciolta e libera dai peccati della vita, fosse accolta nelle sedi celesti da Dio? Ma se codesti esercitano molto i loro sforzi in direzione contraria, diventerà troppo chiaro che difendono il proprio patrimonio e il proprio vantaggio, e non la causa dei poveri.

Essendoci noi presi cura dei poveri e tuttavia continuando essi ad avversarci, a che cosa mirano alla fine, se si convincono di avarizia e dichiarano di aver amministrato quei beni per sé e non per i poveri? E questa avarizia non è soltanto vergognosa, ma dannosa e detestabile. Infatti se è un crimine togliere qualcosa ad un ricco, quanto sarà giudicato infamante sottrarre ad un povero? In un furto infatti ad un ricco è portato via del denaro, ad un povero la vita. Se invece hanno riguardo per i poveri, il Senato vuole venire incontro a loro più generosamente. Ma interessa loro da parte di chi è fatto?

¹ Dig., 50, 17, 12.

Purché sia fatto e certamente con la massima rettitudine, come si deve aver fiducia nella lealtà ormai di lunga prova del Senato. Dice Paolo: «Si proclami Cristo, il modo non mi interessa per nulla, purché si proclami».¹

Ma vorrebbero fare ciò loro stessi. Se in questo guardano a Dio, la loro intenzione è sufficiente; se invece guardano agli uomini, si scopre la loro ambizione. Oseranno pure lamentarsi che voi non vi offrite come servitori della loro ambizione e della loro avarizia? O non vi sottomettete silenziosamente a loro? Tralascio tutte le altre cose che potrebbero essere dette su questo punto, se qualcuno esaminasse la loro amministrazione per tanti anni. Ma non toccherò questa Camarina² e non smuoverò codesto fango. E non sarà per loro un onore il non avere offerto resistenza, il non aver trattenuto tenacemente il denaro affidatogli e deposto presso di sé, l'aver favorito la causa degli infelici, l'essersi uniti al consenso della città e essere tali amici del pubblico onore, da considerare anch'esso come un loro proprio onore privato.

NIENTE DEVE OSTACOLARE CHE QUESTE COSE CHE ABBIAMO DETTO
DEBBANO ESSERE FATTE

Molte cose sono state eccellentemente dette e fatte con ponderatezza e dignità in ogni genere di virtù da parte dei pagani. Ma niente così costantemente, così fortemente, così degno di imitazione come il loro amore di patria e l'affetto verso i propri concittadini, tanto viscerali da ricevere e sopportare serenamente le maldicenze, le ingiuste interpretazioni, gli insulti, gli scherni dei compatrioti. Né per tali ragioni si spostavano di un capello dalla decisione presa per aiutare la patria, anche quando proprio chi veniva particolarmente aiutato criticava e condannava le loro decisioni.

Fra questi personaggi si distinsero Milziade, Temistocle, Scipione, ma specialmente due, il tebano Epaminonda e a Roma Quinto Fabio Massimo.³ Quest'ultimo, rendendosi conto che Annibale poteva essere sconfitto non con la forza, ma con l'indugio, con una tattica temporeggiatrice trascinava

¹ *Phil.* 1, 18; 2 *Tim.* 4, 2.

² ERASM., *Adagia.*, 1, 1, 64, in *Opera Omnia*, II, 1, cit., p. 174.

³ Milziade (VI-V a.C.) politico e generale ateniese, arconte nel 524. Nell'attacco della Persia ad Atene fu lo stratega della vittoria di Maratona. Capo della flotta nel 489, fu sconfitto nell'assedio di Paro e, in seguito, fu processato e condannato. Temistocle (VI-V a.C.), anche lui politico e generale ateniese, cercò di trasformare Atene in una potenza marittima. Fu il vincitore di Salamina (480). Anticipò alcuni aspetti della politica di Pericle. Scipione (III-II a.C.), uomo politico e generale romano, fu inviato in Spagna. In una famosa spedizione in Africa vinse Asdrubale, Siface e Annibale. Epaminonda (V-IV a.C.), uomo politico e generale tebano, fu il creatore del primato di Tebe, sconfiggendo gli spartani a Leuttra. Arrivò a contrastare la supremazia marittima di Atene, ma con la sua morte venne meno l'egemonia tebana. Quinto Fabio Massimo detto il Temporeggiatore (IV-III a.C.), dittatore durante la seconda guerra punica, attuò quella tattica di non scontro diretto con Annibale che gli valse il soprannome. Contrastò il prestigio di Scipione l'Africano.

la guerra, comprendendo che solo essa portava alla vittoria. Molti uomini indifferenti o furbescamente polemicisti condannarono questa sua scelta come se agisse in tal modo per aver fatto un patto con Annibale o per l'ambizione di durare più a lungo nella posizione di comando e nella somma magistratura, o per l'ignavia e il timore di provare a togliere il comando a Fabio.

Ad ogni modo il maestro dei cavalieri Minucio fu insignito per volontà del popolo del medesimo potere di quel dittatore, cosa che mai si era sentita dire prima. Ma quell'uomo anziano, non vinto dalla calunnia e dalla sciocchezza dei suoi, perseverò nella sua impresa e portò la salvezza al suo popolo, che Annibale indubbiamente avrebbe conquistato, se non vi si fosse opposta la tattica di Q. Fabio. La vicenda manifestò quanto grande fosse l'animo di quell'uomo, quale la sua saggezza, quale il suo affetto per la patria e per i cittadini che, per professione di tutti, furono celebrati di lui quei versi, antichi certamente e scarsamente elaborati, ma di elogio quanto mai magnifico ed eccellente: «Un solo uomo temporeggiando salvò lo Stato / Infatti non anteponeva le chiacchiere alla salvezza / Dunque adesso la sua gloria splende sempre più».¹

Anche altre persone del medesimo spirito facevano questo senza alcun riferimento a Dio, dal momento che il Sole Cristiano non era ancora sorto su di loro; essi seguivano unicamente o la formazione o la fama o l'onore della loro città. Quanto più grandi ed eccellenti cose è giusto che noi realizziamo, guardando soltanto a Cristo, dopo aver tralasciato, disprezzato e tenuto in nessun conto le forze umane; noi che siamo stati illuminati da quel sole brillantissimo; noi che siamo stati istruiti dalla sua dottrina; noi, cui è stata affidata e comandata la carità,² cui è stata imposta una così grande pena se l'abbiamo trascurata, o un così grande premio se l'avremo messa in pratica, con una futura ricompensa tanto più grande, quante maggiori sofferenze avremo subito per la grazia di Dio.³

Pertanto questo progetto non deve essere solo approvato, ma intrapreso e portato a compimento. Né infatti è sufficiente voler bene, se non muovi anche le mani all'azione, quando se ne offra l'occasione. Non bisogna che siano trattenuti da impedimenti umani coloro che i comandi divini stimolano ed incalzano, soprattutto quando conseguano, pubblicamente e privatamente, vantaggi umani e divini.

QUALI SIANO I VANTAGGI UMANI E DIVINI SE QUESTE PROPOSTE VENGANO MESSE IN PRATICA

Indubbiamente, secondo il mio parere, da tali costituzioni nasceranno questi vantaggi. In primo luogo umani. Gode di uno straordinario decoro la cit-

¹ ENN., *Ann.*, 12, 370-2.

² *Io.* 13, 34.

³ *Mt.* 5, 11-12.

tà nella quale non sarà visto nessun mendicante. Infatti una grande quantità di mendicanti è indizio di malizia e di disumanità tra i privati cittadini e di trascuratezza del bene pubblico fra i magistrati. Si segnaleranno meno furti, scandali, ladrocinii, stragi, delitti capitali, più rare attività di sfruttamento della prostituzione e della schiavitù dal momento che verrà mitigato il bisogno, che per prima cosa sollecita e spinge ai vizi e ai turpi costumi, poi alle colpe che sono state descritte sopra.

Vi è maggiore tranquillità quando ognuno è oggetto di attenzione. La concordia è grande, quando il più povero non invidierà il più ricco, ma piuttosto lo amerà come un benefattore e il più ricco non avverserà il più povero come un essere sospetto, anzi lo amerà come l'oggetto del suo beneficio e del dovuto favore. La natura infatti fa in modo che noi trattiamo con amore coloro che beneficiamo; così il favore genera il favore.

Sarà più sicuro, più utile, più piacevole frequentare i templi e tutta quanta la città, senza che si presenti qua e là agli occhi quell'orrore di ulcere e di malattie che sono oggetto di ripulsa non solo da parte della natura, ma anche da parte dell'animo, specialmente quello pieno di umanità e di compassione.

Le persone di più modesta condizione non si sentiranno costrette a dare l'elemosina dalla loro ostinazione e, se qualcuno la vorrà dare, non sarà distolto dalla moltitudine dei mendicanti né dal timore di aiutare una persona che non ne sia degna.

Grandissimo sarà il vantaggio per la città. Tanti cittadini, una volta diventati più onesti, più civili, più utili per la patria, la terranno più cara perché in essa e da essa sono mantenuti. E non favoriranno le novità e le sedizioni.

Tante donne saranno distolte dall'impudicizia, tante ragazze dal pericolo, tante vecchie dal fare il male.

Ai ragazzi e alle ragazze saranno insegnate le lettere, la religione, la frugalità e le arti della vita per mezzo delle quali si conduce la vita bene, onestamente, conformemente ai precetti religiosi. Tutti finalmente recupereranno una buona mente, buon senso e sentimento religioso. Vivranno in società educatamente, civilmente, umanamente, terranno le loro mani incontaminate dalle colpe, si ricorderanno di Dio sinceramente e in buona fede, saranno uomini, saranno persone che si definiscono cristiane. Che cosa altro è, prego, il fatto di aver restituito a se stesse molte migliaia di uomini e di averle guadagnate a Cristo?

Quindi, per quanto concerne i vantaggi spirituali, accadrà che gli animi di molte persone saranno liberati da scrupoli religiosi, come coloro che, vedendo che debbono compiere opere di misericordia, tuttavia non mettono in pratica quello che è stato loro comandato, distolti talvolta dall'indegnità e dall'odio dei richiedenti, talvolta perché la loro volontà è impedita dal gran numero di mendicanti e come guidata da differenti opinioni riguardo alle

priorità del proprio aiuto. Dal momento che vedono che sono oppresse dal bisogno così tante persone che, come per una certa disperazione, non aiutano nessuno, dal momento che comprendono che tutto quello che hanno dato gioverà molto poco, come se tu gettassi qualche goccia di acqua su un grande incendio.

Pertanto coloro che hanno maggiori ricchezze daranno più volentieri e con maggiore abbondanza, lieti che, una volta organizzate le cose in maniera giusta e santa, deporranno il loro beneficio in un buon posto cosicché allo stesso tempo aiutano degli uomini e cercano di mettere in pratica i precetti di Cristo e riscuotono quindi un grande favore presso di lui. Non c'è dubbio che anche da altre città, che non si sono prese a cuore nel medesimo modo la questione dei poveri, numerosi ricchi manderanno qua i loro denari, quando sapranno che si suole dispensarli nel migliore dei modi ed aiutare coloro che hanno moltissimo bisogno.

A questo si aggiunga che il Signore difenderà particolarmente un popolo così misericordioso e lo renderà davvero felice. Ascoltate qual popolo possa a buon diritto essere detto felice, non sulla testimonianza di un uomo qualsiasi, ma di un profeta: «Liberami dalla mano degli stranieri, la cui bocca dice menzogne e la cui destra giura il falso. I nostri figli siano come piante cresciute nella loro giovinezza, le nostre figlie come colonne d'angolo, nella costruzione del tempio. I nostri granai siano pieni, trabocchino di frutti d'ogni specie; siano migliaia i nostri greggi, a miriadi nelle nostre campagne; siano carichi i nostri buoi. Nessuna breccia, nessuna incursione, nessun gemito nelle nostre piazze. Beato il popolo che possiede questi beni: beato il popolo il cui Dio è il Signore».¹

E non mancheranno beni temporali secondo l'esempio della vedova che offrì del cibo ad Elia.² Lo stesso salmista canta la città nella quale vive il Signore: «Benedicendo benedirò la sua vedova (oppure come traducono dall'ebraico: il suo viatico), sazierò di pani i suoi poveri».³ E in un altro passo rivolto alla stessa città: «Mise pace nei tuoi confini e ti sazia con la parte migliore del frumento».⁴

Ma supera ogni limite l'incremento dell'amore reciproco, che si fonda sullo scambio reciproco dei benefici, puro e semplice, senza sospetto di indegnità. Da qui deriva quel premio celeste che abbiamo mostrato essere preparato dalle elemosine, che nascono dall'amore.

¹ Ps. 143, 11-15.

² 3 Rg. 17, 8-16.

³ Ps. 131, 15.

⁴ Ps. 146, 14.

INDICE DEI NOMI*

Abramo 63, 69, 74

Achille 64

Adamo 40

Adriaensz C. 22

Agostino d'Ipbona 2n, 4, 11n, 26

Alberti Leon Battista 31

Albiñana S. 2n

Alessandro Magno 46, 64 e n

Ambrogio 26

Amos 24

Anania 72

Annibale 101 e n, 102

Arcesilao 96

Archita 66

Aristotele 45, 46, 73 e n, 74, 95

Asdrubale 101n

Assereto G. 13n, 33n

Asso C. 13n, 56n

Athouguía Alves A. 32n

Bachtin M. 34

Barbieri G. 25n

Barnaba 72

Baroncelli F. 13n, 33n

Basilio Magno 25

Bataillon M. 11n, 20n, 21n

Battlori M. 33n

Bejczy I. 7n

Belarte Forment J. M. 4n

Bérault N. 6

Berengo M. 32n

Bigalli D. 2n

Bodin Jean 34

Bonilla y San Martin A. 1n

Borgia L. 4n

Bosl K. 27 e n

Braudel F. 32n

Briesemeister D. 33n

Buck A. 14n

Cafagna L. 30n

Campeggi G. 22

Camporeale S. I. 3n

Camporesi P. 29n

Cantimori D. 31n

Capitani O. 27n, 28n

Carasa Soto P. 20n

Cardini F. 29n

Carlo V 4, 6, 32

Carlo Magno 27

Carnesecchi P. 36n

Caterina di Aragona 2

Catilina Lucio 79

Cesare, Caio Giulio 46

Chartier R. 29n

Cicerone Marco Tullio 37, 46, 73 e n, 95

Cipolla C. M. 30n

Clemente Alessandrino 25

Cranevelt van F. 7, 8, 9, 10

David 39

De Certeau M. 34

Della Peruta F. 33n

Del Nero V. 4n, 5n

De Luca Fr. 4n

Dequeker L. 3n

De Schepper M. 6n

Devisse J. 27n.

Dullaert J. 6

Ecatone 73 e n

Elia 61, 104

Ennio 49

Enrico VIII 2

Epaminonda 101 e n

Erasmus da Rotterdam 1, 4, 6, 13 e n, 31n,
34, 56n, 88n

Estellés González J. M. 4n

Fantazzi C. 6n, 7n, 8n, 10n, 12n, 14n, 36n

Fatica M. 13n, 14n, 15n, 21 e n, 33n

Fdez Nieto F.D. 20n

Fernández-Santamaria J.A. 4n

Fiorani L. 33n

Fiore T. 31n

Firpo L. 14n, 24n, 25n

Firpo M. 31n

Förner F. 6n

Foucault M. 31n, 34

Galand-Hallyn P. 10n

García A. 3n

García Cárcel R. 3n

Gariglio T. 33n

Garin E. 31n

Geremek B. 30 e n

Geremia 24

Ghirga C. 80n

Giacobbe 63

Giacomo 72

Giancotti F. 49n

Ginzburg C. 29n

Giobbe 24, 45, 63, 98

Giovanni, evangelista 70, 72

Giovanni Crisostomo 25, 26, 90 e n

Giovanni III di Portogallo 2

Girolamo, santo 86 e n, 90

Giuntella V. E. 33n

Giustiniano 90

Gómez-Hortigüela A. 3n

González González E. 1n, 2n, 3n, 6n, 23n, 32n, 33n

Gracchi 79

Graus F. 27n

Gregorio di Nazianzo 25, 26, 69

Grimm H. J. 14n

Guglielmo di Croy 6

Gutiérrez Rodríguez V. 2n, 6n, 23n

Gutton J.P. 32 e n

Guy A. 14n

Hallyn F. 10n

Hedio K. 15

Kamen H. 3n, 32n

Katte von M. 33n

Kellenaar Ch. 21

Kohut K. 7n, 34n

Kriegel M. 7n

Ilsewijn J. 1n, 2n, 3n, 7n, 8n, 10n, 14n

Ilsewijn-Jacobs L. 7n, 8n

Incmaro di Reims 27

Isacco 63

Isaia 24, 68

Isocrate 79, 80 e n

Lax G. 6

Lazzaro 59, 91

Le Bras G. 26n

Lis C. 30n

Lombardi D. 33n

Lorenzo da Villavicencio 22

Losada A. 3n, 33n

Lot 69

Luca, evangelista 71, 75, 98

Lutero M. 9, 14 e n

Lutz H. 7n

Manselli R. 27n

Marco, evangelista 24

Mattheussen C. 8n, 9n, 11n, 12n, 20n, 36n

Matteo, evangelista 78

Mayans G. 5n, 36n

Melero A. 20n

Menziozzi D. 13n, 33n

Messina P. 32n

Mestre A. 4n, 20n

Miccoli G. 28n

Michea 68

Miller E. 26n

Milziade 101 e n

Mollat M. 28n, 29n, 31n, 32n

Monti C. M. 6n

Monticone A. 33n

Monzon A. 4n

More T. 1, 6, 14, 35

Moreno Gallego V. 4n, 23n

Moyaert J. 36n, 46n

Mund-Dopchie M. 7n, 8n

Neri V. 26n

Nicolas de Bureau 9, 21

Nolf J. 11n

Noreña C.G. 1n, 4n, 6n

North D.C. 30n

Oestreich G. 34

Omero 45, 64

Orabona L. 25n

Ortalli G. 30n

Palacio de J. M. 3n
 Panezio 73 e n
 Panzieri Saija G. 14n
 Paolo di Tarso 46, 53, 61, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 83, 84, 91, 94, 97, 101
 Parellada J. 20n
 Pastore S. 3n
 Pérez de Chinchón B. 20n
 Pérez García P. 12n, 19n, 20n
 Pericle 101n
 Pietro, santo 72
 Pietschmann H. 34n
 Pinta Llorente de la M. 3n
 Pirenne H. 11n
 Pitagora 70
 Platone 64, 65, 66
 Plinio il Vecchio 64 e n
 Politi G. 33n
 Poliziano Angelo 1
 Pons F. 20n
 Posidonio 73 e n
 Postan M. M. 26n
 Praet de L. 5,37 e n
 Prospero A. 13n, 56n
 Pullan B., 30n, 33n

Quinto Fabio Massimo 101 e n, 102

Rabil A. Jr. 2n
 Ramos Medina M. 34n
 Ricci G. 32n
 Rich E. E. 26n
 Rodríguez-San Pedro Bezares L. E. 6n
 Romussi R. 80n
 Rosa M. 32n, 33n
 Royaert J. 22

Sacré D., 6n, 7n, 8n
 Safley T. M. 32 n
 Saitta A., 13n, 22n, 36n
 Salomone 61, 69
 Salutati Coluccio 31
 Samsonowicz H. 30n
 Scarabello G. 31n
 Schmidt P. G. 6n
 Scipione Africano 46, 101 e n
 Seneca Lucio Anneo 50, 57, 58, 64, 73 e n, 76

Senofonte 64
 Serrano González A. 34 e n
 Shakespeare William 34
 Siface 101n
 Silla 46
 Sirach 63
 Socrate 59
 Solone 66n
 Soly H. 30n
 Soto de Domingo 21
 Sottili A. 33n
 Steinmetz M. 14n
 Stella P. 33n
 Stupperich R. 14n

Tellechea Idígoras J. I. 4n
 Temistocle 101 e n
 Teofrasto 73 e n
 Terenzio 99 e n
 Terenzio Culleo 46
 Tharsia 36n
 Thomas R. P. 30n
 Timone 49 e n
 Timoteo 75
 Tito 97
 Tobia 62, 71, 73, 76
 Todeschini G. 26n, 31n
 Tommaso d'Aquino 27
 Torales Pacheco M. C. 34n
 Tournoy G. 2n, 4n, 6n, 7n, 8n, 10n, 20n
 Tranfaglia N. 31n
 Travill A. 20n

Ulisso 64

Valla Lorenzo 1, 31
 Valldaura M. 6, 37n
 Vegetti M. 24n
 Verbeke W. 3n
 Verweij M. 8n
 Viti P. 4n
 Vocht de H. 8n
 Wijts G. 22
 Woolf S.J. 30n

Zaccaria M. R. 4n
 Zaccheo 74
 Zamon Davis N. 32n.